

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

AUG 31 2010

TU LIBRARY

Theologie des Kanons

- Thomas Söding Der Schatz in irdenen Gefäßen. Der Kanon
als Urkunde des Glaubens
- Thomas Hieke Zum Verhältnis von Biblischer Auslegung
und historischer Rückfrage
- Theodor Khoury Der Koran und die Bibel
- Udo Voderholzer Offenbarung, Schrift und Kirche. Eine Relecture
von «Dei Verbum»

Perspektiven

- Jörg Nies Kommunikation der Verlorenheit. Hans Urs von
Balthasars «Die Gottesfrage des heutigen Menschen»
- Jan-Heiner Tück «Du sollst nicht sterben ...» – Liebe, Tod
und Trauer in Ulla Berkéwicz' «Überlebens»
- Antonia Flamm Am Verstummen entlang. Gedanken zu den
Unsagbarkeiten in Judith Hermanns «Alice»
- Johannes Werner Opium des Volks. Zur Herkunft eines Schlagworts
- Agnes Klais «Gleichnis der Gemeinschaft» – Zum 70-jährigen
Bestehen der Communauté de Taizé
- Jan-Heiner Tück «Von frommen Atheisten und anderen Gottsuchern»
– Vermischte Bemerkungen

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Theologie des Kanons

- | | | |
|---------------------|-----|--|
| THOMAS SÖDING | 233 | Der Schatz in irdenen Gefäßen. Der Kanon als Urkunde des Glaubens |
| THOMAS HIEKE | 264 | Zum Verhältnis von Biblischer Auslegung und historischer Rückfrage |
| ADEL THEODOR KHOURY | 275 | Der Koran und die Bibel |
| RUDOLF VODERHOLZER | 287 | Offenbarung, Schrift und Kirche. Eine relecture von «Dei Verbum» im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers |

Perspektiven

- | | | |
|---------------------|-----|---|
| JÖRG NIES | 304 | Kommunikation der Verlorenheit. Hans Urs von Balthasars «Die Gottesfrage des heutigen Menschen» |
| JAN-HEINER TÜCK | 314 | «Du sollst nicht sterben ...» – Liebe, Tod und Trauer in Ulla Berkéwicz' «Überlebens» |
| MARIA ANTONIA FLAMM | 328 | Am Verstummen entlang. Gedanken zu den Unsagbarkeiten in Judith Hermanns «Alice». |
| JOHANNES WERNER | 339 | Opium des Volks. Zur Herkunft eines Schlagworts |
| AGNES KLAIS | 342 | «Gleichnis der Gemeinschaft» – Zum 70-jährigen Bestehen der Communauté de Taizé |
| JAN-HEINER TÜCK | 351 | «Von frommen Atheisten und anderen Gottsuchern» – Vermischte Bemerkungen |

THOMAS SÖDING · BOCHUM

DER SCHATZ IN IRDENEN GEFÄSSEN

Der Kanon als Urkunde des Glaubens

Zum Gedenken an Erich Zenger

Nach dem Matthäusevangelium beendet Jesus seine Gleichnisrede mit einem Bildwort: «So ist jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist, wie ein Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt» (Mt 13,52).¹ Wer keine Angst vor Allegorien hat, darf den Schriftgelehrten mit Blick auf den Evangelisten deuten, der seinen Schatz mit seinen Lesern teilt. Dann wäre der Schatz das Wort Gottes selbst; das Neue ließe sich mit den «Geheimnissen der Gottesherrschaft» verbinden, die Jesus offenbart (Mt 13,11 par. Mk 4,11), und das Alte mit den ewig aktuellen Worten der Tora und der Prophetie, die Jesus nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen gekommen ist (Mt 5,17–20). So betrachtet, findet sich bei Matthäus, der seit der Antike die Reihe der Evangelien und des Neuen Testaments eröffnet, ein versteckter Hinweis auf den Kanon der christlichen Bibel: seine Form und Funktion als Urkunde des Glaubens.²

1. Der Kanon im Fokus der Exegese

Im 19. Jahrhundert war man sich auf der Linken und der Rechten einig: Die Exegese geht der Kanon nichts an. Denn die Bibelwissenschaft müsse sich mit der Entstehung und der ursprünglichen Bedeutung der alt- und neutestamentlichen Schriften befassen; die Heilige Schrift aber sei ein spätes Produkt des kirchlichen Lehramtes. Als Wortführer des liberalen Protestantismus warf sich William Wrede in Pose: «Keine Schrift des Neuen Testaments ist mit dem Prädikat «kanonisch» geboren. Der Satz: «eine Schrift ist kanonisch» bedeutet zunächst nur: sie ist *nachträglich* von den maßgebenden

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum seit 2008, Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und verschiedener kirchlicher Gremien, darunter der Internationalen Theologenkommission, Forschungsschwerpunkte: Evangelien, Paulus, Ökumene.

Faktoren der Kirche des 2. bis 4. Jahrhunderts – vielleicht erst nach allerlei Schwankungen im Urteil – für kanonisch *erklärt* worden. Wer also den Begriff des Kanons als feststehend betrachtet, unterwirft sich damit der Autorität von Bischöfen und Theologen jener Jahrhunderte. Wer diese Autorität in anderen Dingen nicht anerkennt – und kein evangelischer Theologe erkennt sie an –, handelt folgerichtig, wenn er sie auch hier in Frage stellt.»³ Das muss wie Musik in den Ohren ultramontaner Katholiken geklungen haben, die ihrerseits die Kompetenz der Bischöfe betonen, den Kanon zu definieren, aber daraus im Gegenteil den Schluss ziehen, die Exegese sei theologisch irrelevant und das *sola scriptura* der Reformation beruhe auf einer optischen Täuschung.⁴

Die Vatikanischen Konzilien sind einen anderen Weg gegangen. Das Erste stellt in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* gegen die These, das Lehramt definiere, was die Heilige Schrift sei, eine umfassendere Glaubensaussage über das Alte und Neue Testament: «Die Kirche hält sie aber nicht deshalb für heilig und kanonisch, weil sie allein durch menschlichen Fleiß zusammengestellt und danach durch ihre Autorität gutgeheißen worden wären; genaugenommen auch nicht deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthielten; sondern deswegen, weil sie, auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind» (DH 3006).

Damit ist ein Weg gebahnt, den das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* gegangen ist, allerdings nicht ohne die Offenbarung in umfassend katholischer Weise schöpfungstheologisch und heilsgeschichtlich zu verstehen.⁵ Auch wenn der Text voller Spannungen ist, bringt doch insbesondere das Schlusskapitel VI über «Die Heilige Schrift im Leben der Kirche» viel Klarheit: Die Heilige Schrift ist, «eins mit der Heiligen Tradition», die «höchste Glaubensregel» der Kirche (DV 21) und muss von ihr deshalb als Maßstab und Richtschnur beherzigt, aber auch gelesen, gepflegt, verbreitet, gedeutet werden. Die Bibel ist nicht nur insofern ein Buch der Kirche, als das Lehramt im Dienst der authentischen Schrift-Interpretation in allen wesentlichen Fragen des Glaubens und der Sitte steht (und zwar nur in diesen, nicht in historischen, philologischen oder genuin exegetischen), sondern auch insofern, als es im Schoß der Kirche entstanden und von Anfang an für die Lektüre in der Gemeinschaft der Glaubenden bestimmt ist, mag sie auch noch erst im Wachstum, im Aufbruch, in der Entstehung begriffen sein.

Dieser offenbarungstheologische Ansatz ist von Joseph Ratzinger ausgearbeitet worden.⁶ Er bringt noch stärker als die Texte des Konzils die Unterscheidung zwischen der Bibel Israels ein, die Jesus wie den ersten Christen als «Schrift» gegolten hat, und dem Neuen Testament, das zunächst nicht als Text-Buch gedacht ist, sondern in den Briefen, den Evan-

gelien, auch der Apostelgeschichte und der Johannesoffenbarung als Teil der urkirchlichen Glaubensgeschichte in der Nachfolge Jesu entsteht und dann erst gesammelt wird, um dem «Alten Testament» gegenübergestellt werden zu können.

Ratzingers Fundamentaltheologie der Offenbarung ist ökumenisch aussichtsreich, weil sie eine katholische Antwort auf die evangelische Frage geben kann, ob Traditionskritik am Maßstab der Schrift möglich ist.⁷ Sie konvergiert auch mit neueren Arbeiten zur Geschichte der Kanonbildung⁸, in denen erstens die Bedeutung der Jüdischen Bibel für die Entstehung des neutestamentlichen Kanons viel stärker als früher gewichtet wird und zweitens die Kanonisierung als Prozess gesehen wird, der mit der Entstehung der Schriften und ihrer ersten Lektüre beginnt, über die gezielte Sammlung von Schriften führt, der die Ausgrenzung anderer entspricht, und bis heute nicht endet, wenn die Heilige Schrift im Gottesdienst verkündet und in der kirchlichen Lehre als Richtschnur angelegt wird.⁹

Wird aber der Kanon als ein Phänomen eminenter Rezeption gesehen, kann er die Exegese nicht kaltlassen – so wenig die Kanonisierung unabhängig von der Exegese, heißt: der genauen Lektüre und Deutung der biblischen Texte vorstellbar ist. Dem entspricht ein neu erwachtes Interesse an «kanonischer Exegese», deren Stärken und Grenzen von der Päpstlichen Bibelkommission 1993 unter der Ägide des damaligen Präfekten Joseph Ratzinger differenziert dargestellt worden sind.¹⁰ Das methodische Konzept ist aber in vielerlei Hinsicht noch nicht ausgereift, weil viele Modelle «kanonischer Exegese» sowohl die Entstehungsgeschichte der Bibel als auch ihre historische Vernetzung relativieren. Beides widerspricht aber den vielstimmigen Selbstzeugnissen der christlichen Bibel, die an einer ganzen Reihe von Stellen auf die Bedingungen und Umstände, die Anlässe und Wirkungen ihrer Entstehung verweisen, mag auch vieles stilisiert und arrangiert sein.

Joseph Ratzinger orientiert sich deshalb an *Dei Verbum* 12. Dort wird der Exegese eine doppelte Aufgabe zuerkannt: zuerst den möglichst ursprünglichen Sinn der verschiedenen alt- und neutestamentlichen Schriften zu erschließen, dann aber mit nicht minderem Ehrgeiz nach dem Sinn der ganzen Schrift resp. der Schrift als Ganzer zu fragen. Dies setzt eine theologische Schriftauslegung voraus, ohne die es keine Theologie als Schriftauslegung geben könne. Das Jesusbuch des Papstes ist ein Paradebeispiel: Jesus muss von Gott her verstanden werden; das setzt voraus, die Evangelienüberlieferung programmatisch aus ihrem Zusammenhang mit dem theologischen Zeugnis der alttestamentlichen Schriften und dem Glauben der Urgemeinde heraus zu verstehen.¹¹

Klassisch gehört die Geschichte des Kanons zu den Aufgabenfeldern der Einleitungswissenschaft. Die hat sich aber im 20. Jahrhundert meist auf die

Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften konzentriert, ohne die Faktoren der Kanonbildung und die Formen des Kanons zu beschreiben. Dafür ist nicht nur die zunehmende Spezialisierung der Exegese verantwortlich, sondern auch die Vorstellung, der Kanon gehöre ins Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte. Erst in letzter Zeit hat sich der Wind gedreht. Erich Zenger hat neue Maßstäbe gesetzt: Die von ihm entwickelte, herausgegebene und zu großen Teilen verfasste *Einleitung in das Alte Testament* handelt programmatisch vom Kanon, und zwar in den signifikanten jüdischen und christlichen Formen.¹² Diese kanonische Hermeneutik ist bei Zenger Ausdruck seines ausgesprochen theologischen Interesses an der Exegese des Alten Testaments, die über weite Strecken der neuzeitlichen Theologiegeschichte ein kümmerliches Schattendasein geführt und in der Väterzeit nur in der Perspektive der *interpretatio Christiana*, nicht aber als Heilige Schrift Israels Geltung erhalten hat, die *ante Christum natum* geschrieben worden ist und als Zeugnis der jüdischen Glaubensgeschichte auch für das Christentum grundlegend ist.¹³ Auch wenn kritisiert werden dürfte, dass die theologische Betonung des Alten Testaments nicht gegen das Neue Testament, sondern nur mit ihm erfolgen kann, weil erst hier Jesus konkret wird, ist dieser Ansatz kanontheologisch und exegetisch wegweisend.

2. Faktoren der Kanonbildung

Aus denselben kontroverstheologischen Gründen, die zur Betonung bischöflicher Definitionsmacht bei der Festlegung des Kanons geführt haben, war die Forschung des 19. und großer Teile des 20. Jahrhunderts darauf fixiert, die Kanonbildung auf externe Faktoren zurückzuführen. Entscheidend sei die Auseinandersetzung mit Markion und der Gnosis gewesen. Tatsächlich hat der Streit über Orthodoxie und Häresie aber keine originäre, sondern eine katalytische Bedeutung gehabt. Denn Markion¹⁴ wendet sich gegen das «Alte Testament», das in Rom und überall in der christlichen Welt hoch im Kurs stand; er beruft sich auf Paulus, dessen Autorität – nach den Turbulenzen, die er zu Lebzeiten ausgelöst hatte – von allen Wortführern geachtet wurde, wie Clemens Romanus und Justin, Ignatius und Irenäus aus den verschiedensten Himmelsrichtungen bezeugen. Gegen die Gnostiker und ihre Vorliebe für Apokryphen argumentiert Irenäus¹⁵, dass es ein festes Quartett von Evangelien gebe, die überall in Ansehen stünden, und findet, da er auf die Suche geht, sinnreiche Entsprechungen in der Natur und Geschichte, dass es gerade vier Evangelien sein müssen, keines mehr und keines weniger, gibt es doch vier Erdteile und Himmelsrichtungen (*haer.* III 11,8), haben doch Ezechiel (1,1–28) wie Johannes (Apk 4,6–8) vier Himmelswesen geschaut, die, einem Löwen, einem Stier, einem Men-

schen und einem Adler gleichend, vor dem Thron Gottes das immerwährende Trishagion singen (*haer.* III 11,8), und hat doch jedes Haus, als das die Kirche auf Erden gebaut ist (1Tim 3,15), vier Ecksäulen, die ihm Halt geben (*haer.* III 11,9).

Mit der Fixierung der älteren Forschung auf Kontroversen hängt auch die traditionelle Spätdatierung des neutestamentlichen Kanons auf das 4. Jahrhundert zusammen. In eine Schlüsselrolle rückt dann Athanasius mit seinem Osterfestbrief 367 n. Chr.¹⁶ Tatsächlich waren im Neuen Testament bis zu dieser Zeit (und später noch) einzelne Schriften strittig, insbesondere die Johannesoffenbarung, die im Westen hoch, im Osten aber wenig geschätzt wurde, während umgekehrt der Hebräerbrief zwar im Osten, kaum jedoch im Westen beliebt war. Im Alten Testament geht der Streit über die *Hebraica veritas* bis zu Hieronymus und Augustinus.¹⁷

Dass Theologen sich auf die Streitfragen stürzen und dass Synoden zusammentreten, um in Zweifelsfällen Entscheidungen zu treffen, kann nicht überraschen. Altkirchliche Bischöfe stehen hier wie dort in der ersten Reihe. Aber auch wenn Konflikte die Blicke magisch an sich ziehen – der Prozess der Kanonisierung ist weitgehend in ruhigen Bahnen verlaufen. Auch wenn über Grenzfragen diskutiert wird, herrscht bei den größten Teilen der Bibel großes Einverständnis bei allen Beteiligten. Eine Medientheorie des Kanons zeigt das deutlich. Kanonlisten werden aufgestellt, wenn Bedarf herrscht. Schaut man aber auf die alten Handschriften, die um der Liturgie und Katechese willen gesammelt worden sind, zeichnet sich, sobald die Funde ein Bild abgeben, nur wenig Bewegung ab. Zwar sind die Zeugnisse aus dem 2. und 3. Jahrhundert meist fragmentarisch. Aber dort, wo erste Papyri und Pergamente die Zusammenstellung verschiedener neutestamentlicher Schriften erkennen lassen, sind es im Wesentlichen dieselben Zusammenhänge wie in den großen Pergamentausgaben der ganzen Bibel. Das Alte Testament wird von der Christenheit weit überwiegend griechisch gelesen, auch wenn man um das hebräische Original weiß.¹⁸ So groß die markionitische Versuchung gewesen sein mag, das komplette Alte Testament zu verwerfen – es gibt in der großen Majorität der frühen Kirche keine Diskussion, auch nur eine einzige Schrift der Jüdischen Bibel auszusortieren; im Zweifel entscheidet man sich für den größeren Kanon der Septuaginta, aber nicht für eine Reduktion des (zunächst noch nicht so genannten) Alten Testaments oder eine eigene Kollektion von Schriften. Im Neuen Testaments bilden sich in der Handschriftenüberlieferung recht früh recht feste Textblöcke heraus: die vier Evangelien, das Corpus Paulinum und der «Apostolikos» mit der Apostelgeschichte und den «Katholischen» Briefen. Die Autorität von Paulus oder Johannes, Markus oder Matthäus, Lukas, Jakobus oder Petrus wird nicht in Frage gestellt; Markion ist nur die berühmte-berüchtigte Ausnahme von der Regel.

Dieses Phänomen erklärt sich nicht ohne den Einfluss großer Theologen und zentraler Gemeinden, Rom an der Spitze. Aber deren Praxis ist alles andere als Willkür. Sie erklärt sich vielmehr aus einer genauen Lektüre biblischer Schriften, getragen vom Vertrauen in ihre theologische Qualität. Wo immer man hinschaut – das Neue Testament ist ohne das Alte Testament schlicht undenkbar. Jesus hat sich – den Evangelien zufolge – als Prediger und Exeget hervorgetan; es gibt kaum eine Seite in den Paulusbriefen, auf denen nicht die Schrift zitiert wird; die Johannesoffenbarung ist nach den Sendbriefen eine große Collage alttestamentlicher Bilder.

Deshalb musste Markion, um das Alte Testament verwerfen zu können, das Neue Testament und auch die von ihm hoch geschätzten Paulusschriften verstümmeln. Die kanonische Bedeutung des Alten Testaments steht außerhalb der Debatte einer Kirche, die sich nicht von ihren jüdischen Wurzeln, nicht von Jesus und nicht von Paulus abschneiden will.

Aber auch die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften (wenn man so abstrakt reden darf) ist keine Überraschung. Matthäus schreibt das «Buch der Genesis Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams» (Mt 1,1), und lässt die Genealogie Jesu folgen, eine kurzgefasste Geschichte Israels (Mt 1,2–17); zuletzt sendet Jesus seine Jünger zur weltweiten Mission, damit sie taufen und lehren, «alles zu halten, was ich euch geboten habe» (Mt 28,19); das aber kann nur wissen, wer das Evangelium gelesen hat und im Gedächtnis behält. Markus schreibt den «Anfang des Evangeliums Jesu Christi» (Mk 1,1) in des Genitivs doppelter Bedeutung: des Evangeliums, das Jesus selbst verkündet hat, und des Evangeliums, das von Jesus kündigt. Lukas verspricht seinem Leser Theophilus (und allen, die sein Evangelium anschauen), eine zuverlässige Gesamtdarstellung der Geschichte Jesu, die der Substanz der Katechese dient (Lk 1,1–4). Johannes schreibt, dass er eine gezielte Auswahl der «Zeichen» Jesu getroffen habe, um den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn zu begründen, zu klären, zu vertiefen (Joh 20,30f.). In den überlieferten Briefen des Paulus wie des Petrus, pseudograph oder nicht, gibt der Verfasser zu verstehen, dass er als Apostel einen Brief schreibt, an die Kirche vor Ort, an die von Gott Geliebten (Röm 1,6f.), an die Gläubigen in der Diaspora (1Petr 1,1; vgl. 2Petr 1,1). Auch die anderen Briefe haben eine dezidiert kirchliche Adresse. Damit wird das Kommunikationsniveau definiert: Es geht um Gott und sein Wort, um die Kirche und den Glauben. Johannes von Patmos versieht seine Offenbarungsschrift, die er auf Geheiß des Menschensohnes selbst niederlegt hat (Offb 1,9–20), nicht nur mit einer Seligpreisung für alle Leser (Offb 22,7; vgl. 1,3), sondern auch mit einer Kanonformel, die den Text sakrosankt erscheinen lässt (Offb 22,18f.; vgl. Dtn 4,2; 13,1; 19,20).

Die Kanonisierung der vier Evangelien, der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe, am Ende auch der Johannesoffenbarung lässt sich in erster

und entscheidender Hinsicht als Bejahung des Anspruchs verstehen, der von den neutestamentlichen Autoren selbst erhoben worden ist. Es ist ein Anspruch, der im Kern auf Jesus selbst zurückgeht, der das Evangelium der Gottesherrschaft verkündigt und deshalb Jünger in seine Nachfolge gerufen hat, die ihrerseits zu Boten Jesu werden sollten. Im Zuge dessen sind die neutestamentlichen Schriften entstanden – nicht als ursprüngliche *viva vox Jesu* oder als O-Töne apostolischer Missionspredigt, sondern als Dokumente der Erinnerung an Jesus und den Aufbau der Kirche, die, wie von Jesus verheißen, die kommende Gottesherrschaft erwartet.

3. Prozesse der Kanonisierung

Der Prozess der Kanonbildung hat dazu geführt, dass Schriften, die ursprünglich von Juden für Juden in Israel geschrieben wurden, auch von Heidenchristen als ihre Heilige Schrift gelesen worden sind. Der Kanonisierungsprozess hat gleichfalls dazu geführt, dass ein Brief, den Paulus an die Kirche in Thessalonich, in Korinth oder in Philippi gesendet hat, auch in Rom, in Ephesus, in Alexandria und andernorts gelesen wurde – und bis heute gelesen wird. Alle biblischen Schriften haben einen – mehr oder weniger genau zu definierenden – Zeitraum der Entstehung, entweder einen bestimmten Ort oder einen längeren Korridor der Abfassung. Alle Schriften haben bestimmte Umstände und Anlässe, Ziele und Adressaten. Zur Kanonisierung gehören aber der Austausch, die Verbreitung, die Anerkennung dieser Texte in anderen, weiteren, immer neuen Kreisen. Die biblischen Texte gewinnen in Israel, in der Kirche eine Lesergemeinde, die nicht ursprünglich im Fokus der Verfasser standen, die sich aber mit den originären Adressaten in Verbindung sehen, weil es zu ihnen eine überlieferungsgeschichtliche Verbindung gibt, die durch die Zugehörigkeit zum Judentum resp. zur Kirche gebildet wird.

Dieser Prozess ist ansatzweise von den biblischen Schriften selbst gesteuert, so wenn der – nach überwiegender Meinung nachgeahmte – Kolosserbrief ausdrücklich auch in Laodizea (das freilich nicht allzu weit entfernt liegt) gelesen werden soll (Kol 4,16) und die Kolosser aufgefordert werden, den Paulusbrief an die Laodizeer zu lesen (der verlorengegangen ist, von einigen aber mit dem Epheserbrief gleichgesetzt wird, dessen ursprüngliche Adresse, wie die alten Handschriften zeigen, nicht ganz sicher ist). Der Jakobusbrief ist an «die zwölf Stämme in der Diaspora» gerichtet, also an die ganze Kirche (oder wenigstens ihren judenchristlichen Teil), der Erste Petrusbrief an die Gläubigen, die als Fremde in der Diaspora leben (1Petr 1,1f.), der Zweite an all diejenigen, «die denselben Glauben empfangen haben» (2Petr 1,1). Johannes richtet seine Offenbarungsschrift in Briefform an sieben kleinasiatische Kirchen um Ephesus, die aber jeweils hören sollen, was «der

Geist den Gemeinden» – Plural! – sagt (Offb 2–3) und sich als Teil einer weltweiten Herausforderung sehen sollen (Offb 3,10). Schon Paulus weitet die Adresse des Ersten Korintherbriefes auf: «der Kirche Gottes, die in Korinth ist, den Geheiligten in Christus Jesus, den berufenen Heiligen mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus an jedem Ort anrufen, ihrem und unsrem» (1Kor 1,2). Diese katholische Weite entspricht der paulinischen Ekklesiologie und erklärt sich ihrerseits aus dem universalen Heilswillen Gottes, dem «Ein für allemal» des Heilswirkens Jesu Christi (Röm 6,10). Paulus sieht die Kirche von Anfang an als eine Einheit, die sich vor Ort realisiert, und achtet deshalb vom ältesten Brief an darauf, dass die Verbindung zwischen den Ortskirchen nicht in Vergessenheit gerät (1Thess 2,14; vgl. 2Kor 8–9).

Der Prozess der kanonischen Rezeption geht aber weit über diese Ansätze hinaus. Im Alten Testament ist er, auf das Judentum bezogen, Teil einer Selbstdefinition führender Kreise um den wiedererrichteten Tempel von Jerusalem: Man bezieht sich auf die Weltgeschichte von der Genesis und auf die Geschichte des Gottesvolkes von Abraham an; man legt das Judentum für alle Zeit auf das fest, was durch Überlieferung und Exegese immer neu aktualisiert werden muss, aber auf den geschriebenen Text gestützt ist.¹⁹ Nach 70 hat sich dieser Prozess in erweiterter Form wiederholt.

Auf das Christentum bezogen, ist die Annahme des Alten Testaments ein Bekenntnis zum einen Gott, eine Bejahung der Bibel Jesu, ein Ausdruck der Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen; wer das Alte Testament als ersten Teil der christlichen Bibel liest, hat die Mahnung des Apostels Paulus beherzigt: «Nicht du trägst die Wurzel – die Wurzel trägt dich» (Röm 11,18).

Die Verbreitung neutestamentlicher Schriften im frühen Christentum ist ein Bekenntnis zum Christus Jesus, dessen Geschichte im Gedächtnis haben muss, wer sich zur Kirche zählt, eine Bejahung der apostolischen Predigt, ein Ausdruck der Gemeinschaft mit der Kirche des Anfangs, aber auch der geistlichen Verbundenheit mit den Juden; wer das Neue Testament als zweiten Teil der christlichen Bibel liest, hat die Seligpreisung zum Schluss der Johannesapokalypse auf die gesamte Bibel bezogen: «Selig, wer die Worte der Prophetie dieses Buches bewahrt» (Offb 22,7).

Der Sammlung und Verbreitung kanonisch werdender Schriften entspricht freilich die Ausgrenzung anderer, die nicht zu den Heiligen Schriften gezählt werden. Diese Ausgrenzung ist keineswegs mit einer Verwerfung, gar einem Verbot gleichzusetzen. Gewiss sind in der frühen Kirche gegen einige apokryphe Evangelien theologische Vorbehalte geltend gemacht worden, sie seien gnostisch. Aber viele Schriften haben auch außerhalb des Kanons einen starken Einfluss ausgeübt, sei es auf die Lehre, sei es auf die Frömmigkeit und Ethik. Jesus Sirach wird im Judentum nicht zum Kanon

gezählt, steht aber in höchsten Ehren, weil er programmatisch Weisheit und Gesetz aufeinander bezieht. Einige apokryphe Evangelien²⁰ haben, auch wenn sie ganz jung sind, die Volksfrömmigkeit geprägt: In keiner Krippe dürfen Ochs und Esel fehlen, auch wenn sie erstmals im (nicht kanonischen, sondern) apokryphen Matthäusevangelium aus dem 8. oder 9. Jahrhundert bezeugt sind (Kap. 14), mit allegorischem Bezug auf Jes 1,3: «Der Ochs kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn». Die Didache, die in einzelnen Kanonlisten der Antike aufgeführt wird, hat zwar letztlich die Anerkennung als Teil der Heiligen Schrift in keiner Kirche gefunden, aber mit ihren Mahlgebeten vom Brot, das «über die Berge verstreut war gebacken und ein Brot geworden ist» (Did 9,4), die eucharistische Ekklesiologie der Einheit als *communio* tief geprägt.

4. Kriterien der Kanonisierung

Eine theoretische Diskussion, welche Schrift weshalb und welche weshalb nicht kanonisiert wird, ist in den antiken Texten nicht belegt. Kriterien können nur auf indirektem Wege gefunden und im Rückblick erkannt werden. Im Neuen Testament fällt das etwas leichter, weil es eine ganze Reihe von nicht-kanonischen Schriften gibt, deren älteste bis ins erste Jahrhundert zurückreichen, so dass ein Vergleich möglich ist; im Alten Testament fehlen für die Frühzeit gute Vergleichsmöglichkeiten, während seit der Makkabäerzeit jüdische Schriften überliefert sind, von denen einige in den Kanon aufgenommen worden sind, andere nicht – mit charakteristischen Unterschieden zwischen jüdischen und christlichen, hebräischen und griechischen Bibeln.

Im jüdischen Kanon spielt nach Flavius Josephus der Zeitfaktor eine entscheidende Rolle. In seiner Verteidigungsschrift gegen den Antisemiten Apion *Über die Ursprünglichkeit des Judentums*²¹ rechnet der Historiker nicht nur dem Judentum zugute, dass es ein klar definiertes Corpus von 22 Büchern hat, «die mit Fug und Recht als göttlich gelten», sondern misst auch die Zeit, in der sie entstanden sind: «von Mose bis Artaxerxes», also vom Exodus bis zur Wiedererrichtung des Tempels und der Mauern von Jerusalem nach dem babylonischen Exil; die später erschienenen Büchern seien zwar gleichfalls wertvoll, hätten aber nicht dasselbe Gewicht, weil es danach «keine eigentliche Nachfolge der Propheten», also keine ununterbrochene prophetische Sukzession mehr gegeben habe (c. Ap. I 37–41). Schon aus diesem Grund konnte der hoch geschätzte Jesus Sirach nicht kanonisiert werden, während das Danielbuch, obgleich nach philologischer Analyse jung, wegen seiner Pseudepigraphie, in der es auf die Zeit Nebukadnezars datiert wird, akzeptiert werden konnte, wenn auch in der Jüdischen Bibel nicht bei den Propheten (deren Ensemble seit dem 3. Jahrhundert fix

gewesen sein dürfte), sondern unter den «Schriften». Ein Echo lässt sich in den rabbinischen Diskussionen hören, ob Schriften «die Hände verunreinigen». Gemeint ist: dass sie ein Heiligtum bilden und nur nach sorgfältiger ritueller resp. theologischer und moralischer Vorbereitung angefasst und gelesen werden dürfen. Die Diskussionen beziehen sich auf die «Schriften», z.B. das Hohelied und Kohelet (*mYad* 3,5), und dienen dazu, ihnen im Prinzip ebenso das Attribut der Heiligkeit zu verleihen wie der Tora und den Propheten. Zum Kriterium des Alters tritt das der Inspiration (*tYad* 3,14: «Das Hohelied verunreinigt die Hände, weil es im heiligen Geist gesagt ist») und des Inhalts (*mYad* 3,5: «Alle Schriften sind heilig, das Hohelied ist hochheilig»).

Die frühe Kirche kennt die Kanon-Dogmatik des Josephus nicht; sie hat keinerlei Interesse, die normative Anfangszeit von der Gegenwart abzugrenzen und an der Rettung der Tora, dem Bau des Tempels und der Sicherung Jerusalems festzumachen, sondern sieht die Fackel der Prophetie bis in die Zeit Jesu getragen, bis zu Zacharias und Elisabeth, Simeon und Hanna, Maria und Johannes dem Täufer. In der geschichtstheologisch ambitionierten Predigt des Stephanus liegt der Schwerpunkt auf dem Exodus; dort, wo nach Josephus ein Höhepunkt zu markieren ist, beim Tempelbau durch Salomo, sieht Stephanus – wie Lukas ihn reden lässt – den Kern des Problems: ein Vertrauen auf ein Haus aus Stein, ein Menschenwerk (*Apg* 7,47–52). Die große Glaubensprozession derer, die nach Hebr 11 von Jesus Christus angeführt wird und «nicht ohne uns» ans Ziel gelangen sollte, wie der christliche Verfasser schreibt, reicht von Adam bis zu den Makkabäern. Die Stammbäume Jesu lassen keine Lücke. Insofern ist es stimmig, dass sowohl alttestamentliche Bücher, die der Einleitungswissenschaft als «jung» gelten, wie die Weisheit Salomos oder Tobit, via Septuaginta zur *Biblia Christiana* gehören, als auch schon ihrem Titel nach neue Bücher wie Jesus Sirach und die Geschichte der Makkabäer.

Gleichwohl spielt der Zeitfaktor auch im Neuen Testament eine erhebliche Rolle. Paulus nennt sich in 1Kor 15,1–11 den «letzten» der Apostel (1Kor 15,8), der erst berufen wurde, nachdem der Auferstandene bereits «allen Aposteln» erschienen war (1Kor 15,7). Paulus hält in seiner Darstellung des Apostelkonzils fest, dass sein Apostolat von derselben Qualität wie das des Petrus sei und dass die drei Jerusalem Säulen, neben Kephas noch Jakobus und Johannes, ihm «die rechte Hand der Gemeinschaft gegeben hätten» (*Gal* 2,9). Diese Apostel im strengen paulinischen Sinn des Wortes sind die Gründer der Kirche – insofern sie als Architekten den Bau ausführen, dessen Fundament Gott selbst gelegt hat: Jesus Christus (1Kor 3,10–17). Nach der aufschlussreichen Bildverschiebung des Epheserbriefes bilden die «Apostel und Propheten» ihrerseits das Fundament der Kirche, dessen «Eckstein» Jesus Christus ist (*Eph* 2,20f.). Auf dieser Grundlage soll das Haus der

Kirche gebaut werden; es kann weiter und weiter gebaut werden, weil die Arbeit der Apostel und Propheten von «Evangelisten, Hirten und Lehrern» fortgesetzt wird – und zwar im Dienst an der Mündigkeit aller Christenmenschen (Eph 4,7-16).

Der neutestamentliche Kanon hat dieses Kirchenbild ratifiziert: Er versammelt Paulus- und Petruschriften, überdies einen Jakobus- und drei Johannesbriefe. Mit Matthäus und Johannes werden zwei Ur-Apostel, mit Markus und Lukas zwei Apostelschüler für die vier Evangelien verantwortlich gemacht. Dass die heutige Einleitungswissenschaft diese Angaben meist bezweifelt, bei den Briefen zwischen eigenhändigen und nachgeahmten unterscheidet und den Verfasser des Vierten Evangeliums nicht mit Johannes von Patmos identifiziert, kann nicht übersehen lassen, dass in derselben Zeit, da der Kanon gebildet, verteidigt und propagiert wird, auch die altkirchlichen Überzeugungen über die Verfasser der neutestamentlichen Schriften wachsen.

Freilich zeigen gerade die apokryphen Evangelien, dass die reine Berufung auf einen Apostel als – vielleicht nicht realen, aber doch idealen – Verfasser nicht ausreicht, sondern Orientierungsprobleme schafft. Wo neben den Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes Evangelien nach Petrus und Thomas, Maria und allen Apostel, gar nach Judas auftauchen, braucht es Gründe, sie nicht den heiligen Evangelien gleichzusetzen. Die Debatten sind mit harten Bandagen, aber auch klaren Argumenten, doch nicht immer eindeutigen Fronten geführt worden.

Eine wichtige Rolle hat die Echtheitsfrage gespielt. Die Kirchenväter bezweifeln, dass wirklich einer der Apostel eines der apokryphen Evangelien selbst geschrieben habe. Wie quer die Argumente verlaufen können, beweist die Debatte über die Johannesoffenbarung. Wer wie Irenäus von Lyon für ihre kanonische Geltung eintritt (*adv. haer* 3,1s. 16,5.8), sieht den Vierten Evangelisten, den – inzwischen – alle für den Zebedäussohn Johannes halten, als Verfasser. Wer indes gegen die Johannesoffenbarung theologische Bedenken hat, bezweifelt die Identität der Verfasser, wie Dionysios von Alexandrien (nach Euseb., *h.e.* 7,25). Heute hat sich herausgestellt, dass die einen theologisch im Unrecht waren, wo sie philologisch Recht hatten, während die anderen theologisch richtig urteilten, wo sie philologisch irrten.

Neben die historischen Debatten (die nach den Regeln der damaligen Zeit geführt wurden) treten theologische. Vielen gnostischen Texten werfen die Sprecher der Mehrheit vor, dass sie zentrale Aussagen der Schriften Israels und Jesu sowie der ersten Apostel leugnen: die Einheit Gottes als Schöpfer und Erlöser, als Herr der Geschichte; die Inkarnation des Logos und die Gottessohnschaft des Menschen Jesus; das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur im Raum der Kirche, sondern des Gottesvolkes Israel; die

Güte der Schöpfung; die Erwählung Israels; die eschatologische Heilsbedeutung des Todes Jesu; die Berufung der Kirche zur Mission; die Ethik der Freiheit; den Dienst der Bischöfe in der Nachfolge der Apostel; die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und das vollendete Reich Gottes. Die ersten Glaubensbekenntnisse, aus dem Neuen Testament selbst erwachsen und in der Liturgie der frühen Kirche gebildet, orientieren sich am Duktus und zentralen Aussagen der Heiligen Schrift, die sie trinitarisch strukturieren, wie dies nach Mt 28,18ff. in der Taufe vorgegeben ist. Doketismus und Körperfeindlichkeit, Markionismus und Weltflucht lassen sich mit der Schrift nicht vereinbaren. Gnostische Systeme, die nicht, wie Clemens von Alexandrien es auf paulinischen und johanneischen Spuren tut, den Glauben als die wahre Weisheit erhellen, sondern eine wie immer geartete Selbsterlösung propagieren, weil sie eine Anthropologie kennen, die nicht von der biblischen Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Welt geprägt ist, stoßen auf die Kritik derer, die sich von Mose und Matthäus, von den Psalmen und Paulus, von Jesaja und Johannes prägen lassen.

Schließlich ist die Akzeptanz und Verbreitung der Schriften ein Kriterium. Kein einziges apokryphes Evangelium ist mehr als nur in einer bestimmten Region bekannt geworden und beliebt gewesen. Die alttestamentlichen Schriften hingegen, die vier Evangelien mitsamt der Apostelgeschichte und die Apostelbriefe werden überall dort akzeptiert, zitiert und kommentiert, wo die Großen des christlichen Geistes die Stimme erheben oder zur Feder greifen und wo die Zentren des frühchristlichen Lebens entstehen, Ausnahmen bestätigen die Regel. In Syrien war lange Zeit die Evangelienharmonie des Tatian²² beliebter als die kanonischen Jesusbücher, «durch» deren «vier» er sie als *Diatessaron* zusammengestellt hat. Die Pseudo-Clementinen lehnen Paulus als falschen Apostel ab (*Hom.* 17,19,3: «Wie werden wir dir glauben, auch wenn er dir erschienen ist? Wie aber kann er dir erschienen sein, wenn du erstrebst, was das Gegenteil seiner Lehre ist?»).²³ Judenchristen geraten – als Ebioniten – an den Rand der Kirche, weil sie aus der Christologie des Neuen Testaments aussteigen.²⁴

Allerdings zählt nicht einfach die Mehrheit. Die Akzeptanz muss qualifiziert sein. Sie muss ein sicheres theologisches Fundament haben. Sie kann nur als Teil einer Glaubensgeschichte überzeugen, die sich in der Nachfolge Jesu verstehen lässt. Sie muss mit einem Bild der Kirche übereinstimmen, das die Universalität des Heilswillens Gottes mit der Konkretion des gelebten Glaubens verbindet.

Dafür bieten die kanonisierten Schriften selbst einen Ansatz. Der Grund für ihre weite Verbreitung besteht nicht in der Leichtigkeit ihrer Sprache oder der Eingängigkeit ihrer Parolen, sondern in ihrem Verständnis der Kirche und der Offenbarung. Die Paulusbriefe haben eine konkrete Adresse; aber für den Apostel ist die Kirche wesentlich eine, in der Einheit des Leibes

Christi mit vielen Gliedern lebendig; der Apostel selbst ist seinem Anspruch und seiner Wirkung nach nicht nur in einer einzelnen Gemeinde, sondern in der ganzen Kirche aktiv und akzeptiert, Konflikte eingeschlossen; das ist für Paulus ein wichtiges Ergebnis des Apostelkonzils (Gal 2,1-10). Bei Matthäus (Mt 28,16-20) und Lukas (Apg 1,8) folgen die Jünger einem universalen Sendungsauftrag; bei Markus ist er immerhin vorausgesetzt (Mk 14,9). Die «Katholischen» Briefe tragen ihren späteren Namen mit vollem Recht. Im Kern steht hinter dem Bild der einen Kirche der Glaube an den einen Gott, den einen Herrn, den einen Geist (1Kor 12,4ff.; Mt 28,19).

Erstaunlich ist nicht nur, dass der Anspruch allgemeiner Geltung in der ganzen Kirche direkt und indirekt erhoben, erstaunlich ist auch, dass er so oft akzeptiert worden ist. Beides wiederum ist nicht erstaunlicher, als dass die Christuskgläubigen in all ihren unterschiedlichen Prägungen überhaupt beieinander geblieben und selbst in Konflikten immer wieder ernsthaft nach Einheit gesucht haben. Das ist ohne die gemeinsame Beziehung zu Jesus und die Zugehörigkeit zur einen Kirche, also ohne den Glauben an das Evangelium, wie immer er sich ausgedrückt hat, nicht zu erklären.

Diese Theologie der Kirche, in deren Kontext sich der Kanon bildet, hat sich im Leben der frühen christlichen Gemeinden konkretisiert. Paulus hat sich Zeit seines Lebens für den Kontakt mit Jerusalem, mit Petrus und Jakobus eingesetzt; er hat mit Missionaren wie Barnabas und Sosthenes zusammengearbeitet, die nicht von ihm abhängig sind; er hat einen möglichen Konflikt mit Apollos entschärft, indem er sich auf den Kern des apostolischen Dienstes bezogen hat (1Kor 3-4); er hat, getragen vom Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes, ein enges Netz an Mitarbeitern geknüpft, die in den Kirchen vor Ort und zwischen den Gemeinden das Wort Gottes teilten. Seine Schüler, unter denen Timotheus und Titus hervorragten, haben einen wichtigen Beitrag zur Aktualisierung der paulinischen Theologie geleistet; das ist, wenn die Exegese nicht irrt, auch durch die Nachahmung von Briefen geschehen, nicht weniger aber durch ihre Sammlung und Verbreitung. Die Entstehung der synoptischen Evangelien ist kein Verdrängungswettbewerb, sondern ein Prozess der Sammlung (Lk 1,1-4) und Auswahl (Joh 20,30f.), der prototypisch für die gesamte Kanonisierung ist. Das Johannesevangelium entsteht nicht, wie Franz Overbeck meinte²⁵, um die Synoptiker aus dem Felde zu schlagen, sondern um sie, wie es Clemens von Alexandrien mit den Augen seiner Zeit gesehen hat²⁶, hier und da vielleicht zu korrigieren, im ganzen aber zu ergänzen und zu vertiefen.

Will man die Prozesse systematisieren, kann man drei Kriterien herausfiltern.²⁷ Nach Eusebios müssen die kanonischen Schriften – er bezieht sich auf das Neue Testament – «wahr, echt und allgemein anerkannt sein» (*h.e.* III 25,1-7). «Wahr» heißt: orthodox; «echt» heißt: apostolisch; «allgemein anerkannt» heißt katholisch. Daneben sieht Eusebius eine ganze Reihe

theologisch problematischer Bücher, von denen einzelne wollen, dass sie kanonisch seien, aber auch viele gute und lesenswerte Bücher, die aber nicht – oder nicht sicher – in den Kanon gehören.

Sieht man die Prozesse der Kanonisierung, die von den biblischen Texten selbst gesteuert werden, als komplexes Ganzes, so lässt sich im Rückblick die Konsequenz von Entscheidungen verstehen. Dass die Jüdische Bibel sich auf die hebräischen Texte konzentriert, ist nicht der Ausdruck einer romantischen Ursprünglichkeitsidee, sondern letztlich die Entscheidung einer pharisäisch dominierten Reformbewegung, nach der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem, das Judentum im Zeichen der Tora, der Prophetie und der Weisheit zu konsolidieren. Nachdem Hadrian den Bar-Kochba-Aufstand niedergeschlagen, Jerusalem dem Erdboden gleichgemacht und jüdisches Leben in Israel unmöglich zu machen versucht hat, ist die Bibel zum «portativen Vaterland» (Heinrich Heine) geworden.²⁸ Auch unabhängig von der Sprachenfrage werden apokalyptische Schriften nicht akzeptiert, die, mögen sie auch Henoch oder Baruch zugeschrieben sein, keine Heilsgeschichte Israels mehr zu erkennen scheinen; trotz der Pseudepigraphie werden auch die «Psalmen Salomos», die zeitgenössisch entstanden und im Original hebräisch sind, nicht als kanonische Schrift in Betracht gezogen.²⁹

Umgekehrt erklärt sich das Interesse der Christen am griechischen Alten Testament.³⁰ Griechisch ist die Sprache des Paulus und der Evangelien. Koine ist die Sprache der Diaspora, die vom frühen Christentum nicht als Ort der Verbannung, fern von Jerusalem, beklagt, sondern als Feld der Mission beackert worden ist. Auch in den Kirchen und Gemeinden des lateinischen Westens, Rom eingeschlossen, ist während der frühen Jahrhunderte Griechisch die Sprache der Liturgie und der Katechese. An den «deuterokanonischen» Schriften, wie sie später genannt werden, hat die frühe Kirche ein starkes theologisches Interesse: Die Makkabäer zeigen ihr das Martyrium um des Bekenntnisses zu Gott willen; Jesus Sirach stellt ihnen eine theologisch fundierte, praktisch anwendbare Weisheitslehre vor Augen, die der des Jakobusbriefes gut entspricht; die Weisheit Salomos treibt die sapientiale Theologie in Regionen vor, die zum Wurzelgrund der neutestamentlichen Christus-Weisheit-Theologie werden³¹; Tobit wird zum Buch einer geistigen Pilgerschaft, die dem christlichen «Weg» (Apg 19,9) entspricht.

Im Urchristentum erfreuen sich zwar der Barnabasbrief und die Didache, der Hirt des Hermas und die Clemens-Briefe großer Beliebtheit. Ihre Orthodoxie steht außer Frage (auch wenn die Israel- und Schrifttheologie des Barnabasbriefes kritikwürdig ist). So wundert es nicht, dass mal die eine, mal die andere in einzelnen Kanonlisten auftaucht. Aber auf Dauer vermochten sie sich nicht durchzusetzen. Auch dafür gibt es plausible Gründe.

Clemens Romanus schreibt erkennbar nicht mit der Autorität eines Apostels, sondern als Sprecher einer von Aposteln geprägten Kirche; dass er nicht zur Generation der Gründer gehört, ist die Pointe des Briefes, den er nach Korinth geschickt hat, um dortigen Streit zu schlichten. Er spielt damit von vornherein in einer anderen Liga als die originalen und pseudepigraphen Briefe des Neuen Testaments. Ebenso kommen die Briefe des Ignatius oder des Polykarp, so orthodox und katholisch sie auch sind, für den Kanon nicht in Betracht, weil sie nicht apostolisch sind.

Der Hirt des Hermas, eine Sammlung prophetischer Visionen von Kirche und Welt, Himmel und Erde, wird im Canon Muratori, einem alten, aber z.T. merkwürdigen Verzeichnis so charakterisiert, dass sowohl seine Beliebtheit wie auch seine Ausgrenzung aus dem Kanon klar werden: «Den Hirten aber hat vor kurzem zu unseren Zeiten in der Stadt Rom Hermas verfasst, als auf dem Thron der Kirche der Stadt Rom der Bischof Pius, sein Bruder saß. Und deshalb sollte er zwar gelesen werden; aber öffentlich in der Kirche dem Volk verlesen werden kann er weder unter den Propheten, deren Zahl abgeschlossen ist, noch unter den Aposteln; denn er ist nach ihrer Zeit» (Z. 74–80).³² Die Schrift ist zu jung; sie ist zeitgenössisch; sie ist nach der Zeit der Apostel verfasst. Sie wird zwar in der Liturgie gelesen, hat aber nicht denselben Rang wie die Propheten und Apostel, also die alt- und neutestamentlichen Schriften.

Das Kriterium zieht bei anderen Schriften nicht ohne weiteres. Die Didache beruft sich zwar auf die Zwölf Apostel, ist aber keine Schrift theologischer Verkündigung, sondern beschreibt eine Lebensordnung, die sich im Laufe der Zeiten immer wieder verändern muss und deshalb nicht in den Kanon gehört. Der Barnabasbrief scheint auf die Gründungszeit der Kirche zurückzugehen, zumal Barnabas sowohl in der Apostelgeschichte (Apg 14,4.14) als auch bei Paulus ein Apostel (1Kor 9,6; vgl. Gal 2,9) ist; in Zypern ist die Lokaltradition bis heute sehr stark. Eusebius hält den Brief, der weitgehend eine allegorische Auslegung der alttestamentlichen «Schrift» ist, wie den Hirten des Hermas und die Didache, aber auch Paulusakten und eine Petrusapokalypse für «umstritten», weil «unecht» (*h.e.* III 25,1–7). Dass die Differenzierung nicht nach den Maßstäben historisch-kritischer Forschung erfolgt, ist klar – aber ebenso, dass ein historisches und philologisches Bewusstsein im Horizont der Zeit entscheidend für die Kanonisierung geworden ist.

5. Formen des Kanons

Der Kanon ist, alt- wie neutestamentlich, kein monolithischer Block, sondern lange in Bewegung, auch innerhalb seiner (hier und da noch einmal verschobenen) Grenzen. Auf zwei Seiten zeigt sich dieser Prozess.

Erstens: Der Text der Bibel ist nicht in Stein gemeißelt, er fluktuiert ein wenig.³³ Die Originale sind verloren gegangen – so wie bei allen großen Werken der antiken Literatur und Philosophie. Die ältesten Handschriften sind fragile Papyri, die über Jahrhunderte verschwunden waren und erst durch die historisch-kritische Bibelforschung seit dem 19. Jahrhundert wieder das Licht der Welt erblickt haben: meist fragmentarisch, oft beschädigt, manchmal kaum zu entziffern.³⁴ Im Alten Testament haben erst die Qumran-Funde hebräische Handschriften aus vorchristlicher Zeit zu Tage gefördert. Der Strom der Überlieferung, aus dem die ältesten Handschriften des griechischen Alten und Neuen Testaments dank glücklicher Umstände herausgefischt werden konnten, ist stark, hat aber zu zahlreichen Wirbeln, Stauungen und Gegenströmungen geführt, weil es immer wieder Abweichungen in den Textversionen gibt, die mühsam rekonstruiert werden müssen und nicht immer sicher fixiert werden können. Die Unterschiede in den Textversionen des Alten Testaments sind teilweise erheblich, ohne dass immer schon klar wäre, dass die hebräische Überlieferung die ältere, die griechische die jüngere wäre. Im Neuen Testament beginnt das Projekt einer *Editio Critica maior* ein neues Licht auf die Textgeschichte zu werfen. Es soll, beginnend mit den Katholischen Briefen³⁵, im wesentlichen alle Zeugen und Varianten dokumentieren und klassifizieren, die ein Text im Laufe der griechischen, aber auch der lateinischen, koptischen, syrischen Handschriftenüberlieferung gefunden hat. Auf einer Druckseite ist dann meist nur noch für eine einzige Text-Zeile Platz, während der komplette Rest der Seite für die Textzeugen vorgesehen ist. Der Aufwand lohnte kaum, ginge es nur um die Erschließung weiterer Quellen für die Rekonstruktion des Urtextes. Wenn aber Textgeschichte auch als Rezeptionsgeschichte verstanden wird, öffnet es weite Räume der Traditionsgeschichte, die auch in den Varianten der Handschriftenüberlieferung das vitale Interesse an der Pflege, der Aktualität, auch der Interpretation des Schrifttextes zeigt.

Zweitens: Die Reihenfolge der Schriften variiert nicht unerheblich. Bekannt ist, dass es eine typisch jüdische und eine typisch christliche Form der Bibel Israels resp. des Alten Testaments gibt. Im Judentum ist der Dreiklang Tora – Propheten – Schriften dominant. Er entspricht einem Verständnis, dass die «fünf Bücher Mose» so etwas wie den Kanon im Kanon bilden, während die Propheten (worunter auch die Geschichtsbücher ab Josua zählen) die Ausleger der Tora sind und die «Schriften» das Leben mit dem Gesetz reflektieren, wie Ps 1 als Grundton vorgibt. Für die christliche Bibel ist hingegen seit der Antike typisch, dass die Propheten nicht in der Mitte, sondern am Ende stehen, so dass der erste Teil der Bibel zu einem Zeugnis der Hoffnung auf den Messias wird, und dass nach der Tora ein Ensemble von Geschichtsbüchern folgt, das nicht mit Esra und Nehemia endet, sondern nach den beiden Büchern der Chronik, die eigentlich schon den Abschluss

bilden³⁶, noch die Makkabäerbücher stellt, die erzählen, wie Israel sich so entwickelt hat, dass die historischen Rahmenbedingungen der Geschichte Jesu sich abzeichnen.

Freilich zeigt ein genauerer Blick, dass beide Anordnungen nicht starr sind, sondern dass es lange Zeit verschiedene Varianten gibt, sowohl in den Listen als auch in den Codices und bis in die Phase der frühesten Bibeldrucke hinein, sowohl in jüdischen als auch in christlichen Traditionen.³⁷ Erich Zenger hat gezeigt, dass diese Differenzen nicht Ausdruck eines schwachen, sondern eines starken Kanonbewusstseins sind: Die Varianten erklären sich aus gezielten, theologisch engagierten Experimenten, die biblischen Schriften in einer Form zu präsentieren, da sie nicht nur als vereinzelte Texte, sondern als vielseitiges Buch Eindruck hinterlassen können.³⁸

Zur Offenheit des alttestamentlichen Kanons gehören auch Auffälligkeiten des Neuen Testaments. Den berühmten Satz: «Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gestiegen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben» (1Kor 2,9), zitiert Paulus als ein Wort der Heiligen Schrift – ohne dass man ihn dort fände. So bleiben nur drei Möglichkeiten: dass Paulus sich irrt; dass er frei zitiert (wie Matthäus wohl im Reflexionszitat Mt 2,23), vielleicht mit Jes 64,13 im Sinn; oder dass er aus einer apokryphen Schrift zitiert, wobei die koptische Version eines Jakob-Testaments oder eine Elia-Apokalypse Pate gestanden haben kann. In jedem Fall zitiert Judas *expressiv verbis* aus der Henochapokalypse (äthHen 1,9) so, als ob es sich um einen Teil der Schrift handle (Jud 14).

Im Neuen Testament gibt es gleichfalls verschiedene Ordnungen. Das gilt bis in die Stellungnahmen großer Theologen aus dem 4. Jahrhundert hinein, die sich christologisch sehr nahestanden und gewiss nicht der Ansicht gewesen wären, eine harte Konkurrenz auszufechten. Athanasius lässt in seinem Osterfestbrief auf die Evangelien zunächst die Apostelgeschichte mit den Katholischen Briefen folgen, um dann erst das Corpus Paulinum aufzuzählen und mit der Johannesoffenbarung den Abschluss zu bilden. Das entspricht der neutestamentlichen Chronologie; denn Paulus ist, wie er selbst schreibt, «der letzte» der Apostel (1Kor 15,5-8). In Gal 2,9 nennt er die Namen der drei «Säulen», die der Kirche in Jerusalem Halt geben: Jakobus, Kephas und Johannes. Das aber sind die überlieferten Namen der Verfasser Katholischer Briefe. (Der Judasbrief fehlt in der athanasischen Liste.) Der alexandrinische Kirchenvater präsentiert mithin einen Kanon, der in der Reihenfolge der Briefe erstens auf die Handschriftenüberlieferung reagiert, die nicht die Paulinen, sondern die Katholischen Briefe mit der «Apostelgeschichte» zusammenstellen, und zweitens Signale aufnimmt, die das Neue Testament sendet, gerade von der paulinischen Seite aus.

Gregor von Nazianz hingegen hat ungefähr zur selben Zeit die später klassisch gewordene Abfolge Evangelien – Apostelgeschichte – Paulinen –

Katholische Briefe, allerdings ohne die Apokalypse. Auch die Logik dieser Anordnung ist nachzuvollziehen: Die Apostelgeschichte endet in Rom; mit dem Römerbrief beginnt der Briefteil des Corpus Paulinum. Die heutige Exegese urteilt in ihrer großen Mehrheit, dass Paulus zuerst seine Briefe geschrieben habe, bevor die Katholischen Briefe verfasst worden sind. Paulus, auf den indirekt die Missionierung Kappadoziens zurückgeht, der Heimat Gregors, schreibt Briefe, die in die Gründungsphase der Kirche hineingehören, während die unter dem Namen des Petrus, Jakobus, Johannes und Judas kanonisierten, Fragen der Gemeindeentwicklung behandeln. In beiden Fällen wird der Kanon affirmiert. Die unterschiedlichen Arrangements signalisieren keine theologischen Widersprüche, sondern realisieren verschiedene Möglichkeiten, das Neue Testament als Ganzes zu präsentieren und dabei ekklesiologische Akzente zu setzen.³⁹

Schwankungen gibt es auch innerhalb der Handschriftencorpora. Die Evangelien sind in der Antike nahezu ausnahmslos in der Reihenfolge der heutigen Bibeln geordnet; zweimal rückt Johannes an die zweite Stelle – offensichtlich, weil man zuerst die beiden als direkt apostolisch geltenden Schriften an die Spitze rücken wollte. Im *Corpus Paulinum* schwankt vor allem die Stellung des Hebräerbriefes – Ausdruck der Debatten über seinen kanonischen Rang.

6. Die Architektur des Kanons

Die Gliederungsvarianten, die sich beobachten lassen, sind nicht Anzeichen theologischer Willkür, sondern hermeneutischer Besonnenheit. Im Neuen Testament zeichnen sich die Verhältnisse besonders klar ab. Dass es sich auf «die Schrift» beziehen, die Bibel Israels, führt dazu, dass mit innerer Konsequenz – und in den antiken Handschriften ohne Ausnahme – das Alte Testament vor dem Neuen Testament steht. Es ist ein schwerer Irrtum von Friedrich Schleiermacher gewesen, dass eigentlich die Reihenfolge umgedreht werden müsse, so dass «das Alte Testament als Anhang dem Neuen folgte, da die jetzige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufstellt, dass man sich erst durch das ganze Alte Testament durcharbeiten müsse, um auf dem richtigen Weg zum Neuen zu gelangen», während doch in Wahrheit allein in Christus der Sinn jener vorchristlichen Bücher sich erschließe.⁴⁰ Wer so denkt, ist ein idealistischer Theologe, der die Heilsgeschichte ausblendet, damit aber den Nerv der biblischen Gottesrede verletzt.

Ebenso ist die (bei allen Varianten schließlich doch typisch gewordene) Gliederung der *Biblia Hebraica* in die drei Teile «Tora» – «Propheten» – «Schriften» (vgl. Lk 24,44) Ausdruck einer theologischen Programmatik, die im frühen Judentum entwickelt worden und bis heute typisch geblieben ist. Ebenso gibt es Gründe, dass im «Alten Testament» der christlichen Bibel

schließlich die Propheten am Schluss stehen, während auf die «Fünf Bücher Mose» die Bücher der Geschichte und dann die der Weisheit folgen. Denn während erstens nach jüdischer Theologie die Propheten als Interpreten der Tora charakterisiert werden, sind sie in christlicher Theologie vor allem Visionäre des Messias – zumal nach Joh 12,41 der Evangelist erklärt, Jesaja habe «Jesu Herrlichkeit» geschaut. Während zweitens in der Jüdischen Bibel die Propheten nicht nur die «hinteren» meinen, deren Bücher gesammelt sind, sondern auch die «vorderen», deren Taten, Worte und Zeichen in der Geschichte Israels von der Landnahme bis zur babylonischen Gefangenschaft erzählt werden, ist für die Bibel der Kirche die Heilsgeschichte wesentlich, die alttestamentlich bis an die Schwelle der Zeit Jesu erzählt wird und neutestamentlich nach den Evangelien durch die sogenannte Apostelgeschichte fortgesetzt wird. Und während drittens die «Schriften» in der Bibel Israels das Leben mit der Tora exemplifizieren, gelten die Weisheitsbücher der christlichen Bibel, besonders der Septuaginta auch als Zeugen einer Sophia, deren Kreativität und Rationalität nach einer christologischen Interpretation schreit.

Ebenso ist im Neuen Testament die Spitzenstellung der Evangelien Ausdruck einer theologischen Entscheidung. Literarisch gesehen, sind die Paulusbriefe jünger. Auch in der Antike war das bekannt. Denn Markus, so war man überzeugt, hat erst nach dem Tode des Petrus seine Notizen verschriftlicht⁴¹; Johannes hat erst geschrieben, nachdem die Synoptiker erschienen waren⁴². Dennoch gibt es keine Kanonliste und keine Handschrift, in der nicht die Evangelien am Anfang stehen. Das liegt nicht an der theologischen Qualität der Evangelisten, die unbestritten ist, sondern daran, dass sie die Geschichte des Lebens, des Leidens und der Auferstehung, teils auch der Geburt Jesu erzählen, ohne die es gar kein Neues Testament gäbe. Es ist also nicht der Primat der Christologie vor der Ekklesiologie, der sich in Vorrang der Evangelien darstellt. Paulus selbst hat ihn geteilt. Rudolf Bultmann hat zwar geurteilt, aus 2Kor 5,16 («Christus» nicht mehr «dem Fleische nach kennen») spreche ein Desinteresse des Paulus am geschichtlichen Jesus.⁴³ Aber das ist ein Missverständnis. In Wahrheit zeigt nicht nur die Kreuzestheologie und nicht nur das Motiv der Armut (2Kor 8,9) und des Gehorsams (Phil 2,7; Röm 5), des Judeseins (Gal 4,4f.) und der Inkarnation (Röm 8,3) die Ausrichtung des Apostels an seinem Kyrios; es ist für ihn auch selbstverständlich, dass in Fragen des Glaubens (1Kor 11,23ff.), der Hoffnung (1Thess 4,13–18) und der Liebe (1Kor 7) das Wort Jesu ein ganz anderes Gewicht hat als selbst das des Apostels. Paulus hat die Evangelien nicht gekannt; aber er hätte ihrer Vorordnung ohne Zögern zugestimmt.

Ein starkes Signal setzt das Neue Testament auch dadurch, dass es vor die Briefe die Apostelgeschichte stellt – obwohl die als deutlich jünger gegolten hat und nach wie vor gilt. Die Vorordnung hat einen ekklesio-

logischen Sinn (der von nicht wenigen modernen Exegeten kritisch beäugt wird). Sie hält erstens den Primat der Geschichte vor der Deutung fest und den Primat der Mission vor der Gestaltung des Gemeindelebens; zweitens hält sie fest, dass zuerst in Jerusalem und Judäa und dann erst, nach der Zwischenstation Samaria, in der Welt der Völker, der Diaspora (Jak 1,1; 1Petr 1,1) das Evangelium verkündet worden ist, und zwar – ganz sicher stilisiert und akzentuiert – zuerst von Petrus, dem Sprecher der Zwölf, danach erst von anderen, besonders von Paulus. Dieser Primat Jerusalems, der Primat Petri und der Zwölf ist aber auch den Paulusbriefen vertraut, nicht im Sinne einer Unterordnung, sondern Gemeinsamkeit Gleichberechtigter, die nicht die Geschichte überspringt, sondern reflektiert, dass der Auferstandene zuerst Kephas und den Zwölf, dann auch Jakobus und «allen Aposteln», aber erst am Ende Paulus erschienen ist (1Kor 15,1-11).

Durch diese Anlage des Alten wie auch des Neuen Testaments – mit allen Variabilitäten – stellt sich, nachdem die Johannesoffenbarung als letztes Buch der Bibel akzeptiert war und der Bibel als ganzer einen Stempel aufgedrückt hat⁴⁴ – die christliche Bibel als eine große Erzählung dar, die von der ersten bis zur letzten Seite einen gewaltigen Spannungsbogen aufbaut.

Anfang und Ende sind genau aufeinander abgestimmt. Der erste Satz der Bibel lautet: «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde» (Gen 1,1); das letzte Bild der Bibel wird mit der Vision eines «neuen Himmels und einer neuen Erde» eingeleitet (Offb 21,1; vgl. Jes 65,17; 66,22; 2Petr 3,13). Die Bibel beginnt mit dem Paradies (Gen 2) – und sie endet auch wieder mit einem Paradies, weil die Himmelstadt Jerusalem in ihren Mauern einen Garten Eden birgt, dessen Lebensfülle den ersten geradezu noch übertrifft (Offb 22,1-5).

Freilich ist die Entsprechung nicht harmonisch, sondern dramatisch. Denn nach der Genesis werden Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben (Gen 1), nach der Johannesoffenbarung hingegen strömen die Völker der Welt in die heilige Stadt, um ihre Gaben zu bringen und dort geheilt zu werden (Apg 21,24; 22,2). Weil es den Sündenfall gegeben hat, steht zwar im ersten Schöpfungsbericht siebenmal: «Siehe, es war sehr gut» (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31), in der Schlusszene der Bibel aber: «Siehe, ich mache alles neu» (Offb 21,4). Gott muss alles «ganz neu» machen, weil die Menschen jenseits von Eden leben und nicht nur dem Tod unterworfen sind, sondern bei allem Eifer immer mehr Unheil um sich verbreiten.

Die Frage, wie dennoch alles wieder gut – und besser – werden kann, beantwortet das Neue Testament mit Jesus Christus, dessen Geschichte die vier Evangelien erzählen und die Apostelgeschichte wie die Apostelbriefe besprechen. Anfang und Ende der Bibel sind aus einem einzigen Grund miteinander verbunden: weil Jesus, so Paulus (Gal 4,4f.), in der Fülle der Zeit, «geboren von einer Frau», als Jude Mensch geworden ist und «unter dem Gesetz» gelebt hat, um die Menschen von dem Fluch zu befreien, dass

ihnen außerhalb des Paradieses der Tod der Sünde beschieden ist. Im Johannes-evangelium markiert der Prolog diesen christologischen Zusammenhang an drei Stellen. Er bezieht sich erstens auf die Genesis zurück: Mit denselben Worten wie die Septuaginta – «en arché» – geht er aber über das hinaus, was *am* Anfang war, zu dem hin, was *im* Anfang war, vor aller Zeit, und sich in der Schöpfung auswirkt: zum Logos (Joh 1,1). Zweitens bezieht sich der Johannesprolog auf die Menschwerdung: «Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt» (Joh 1,14). Drittens öffnet er von der irdischen Gegenwart aus den Blick für die himmlische Zukunft, die schon begonnen hat: «Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade» (Joh 1,16).

Durch die Komposition der christlichen Bibel werden beide Testamente klar unterschieden und eng verbunden.⁴⁵ Sie werden durch das Kommen Jesu unterschieden, weil er das Neue bringt, das in neue Schläuche gehört (Mk 2,22 parr.): sich selbst, den Sohn, der Gottes Herrschaft zu den Menschen bringt. Durch dasselbe Kommen Jesu werden sie aber auch verbunden. Denn Jesus verkündet den «Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs» – bis zur Konsequenz der Auferstehungshoffnung (Mk 12,18–27 parr.). Er löst nach der Bergpredigt Gesetz und Propheten nicht auf, sondern erfüllt sie (Mt 5,17–20) – bis zur Bitte um das Kommen des Reiches Gottes und die Erfüllung seines Willens «wie im Himmel, so auf Erden» (Mt 6,9–13 parr. Lk 11,1–4). Die neutestamentlichen Schriften erwecken an keiner einzigen Stelle den Eindruck, die alttestamentlichen Schriften müssten fortgesetzt, verbessert oder ergänzt werden, weil sie unzureichend, vorläufig oder unvollkommen seien. Das Gegenteil ist der Fall. Das Selbstbewusstsein jüdischer Intellektueller der Zeit, eine Heilige Schrift und damit eine Urkunde ihrer Religion zu haben, wie es zum Beispiel Josephus in einer Verteidigungsschrift dokumentiert, hätten Paulus und Matthäus, Johannes und Lukas geteilt.

Wenn Maleachi das Alte Testament beschließt, endet der erste Teil der Heiligen Schrift mit der Verheißung, Elija werde wiederkommen, um «das Herz der Väter wieder den Söhnen und das Herz der Söhne wieder ihren Vätern zuzuwenden», so dass der Untergang von Israel abgewendet werden kann (Mal 3,23f.), weil die Tora gehalten werden (Mal 3,22), also die Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31,31–34) verwirklicht werden wird. In den synoptischen Evangelien wird diese Verheißung auf das Kommen des Täufers bezogen, also indirekt christologisch interpretiert.

Das Neue Testament knüpft überall dort, wo das Matthäusevangelium den Anfang setzt, an die Geschichte Israels an, mehr noch: nimmt sie auf und bindet sie ein, weil der Evangelist die Genealogie Jesu rekapituliert, eine kurzgefasste Geschichte des Gottesvolkes von Abraham an (Mt 1,1–17). Das hat die Antike nicht übersehen. Clemens Alexandrinus zeigt sich (laut

Eus., h.e. VI 14,5ff) überzeugt, dass zuerst jene Evangelien geschrieben worden seien, die einen Stammbaum Jesu haben. Origenes bringt den Beginn des Matthäusevangeliums damit zusammen, dass der Evangelist «für Hebräer schreibt, die den aus Abraham und David erwarten» (comm. in Joh I 4,22). Ambrosiaster urteilt, das viergestaltige Evangelium habe mit Matthäus beginnen müssen, weil «er den Anfang mit der Verheißung selbst gemacht hat, d.h. bei Abraham, dem die Verheißung der Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus gemacht worden war» (quaest. 4). Allerdings lässt sich auch nicht übersehen, dass an der entscheidenden Stelle eine Lücke klappt: Jesus gehört nicht in die Kette menschlicher Zeugungen, sondern ist der Sohn der Jungfrau Maria, der Sohn Gottes kraft des Heiligen Geistes (Mt 1,18-23).

So wie das Alte Testament der christlichen Bibel mit einer Verheißung endet, so auch das Neue. «Amen, Komm, Herr Jesus!» ist der Schlusswunsch, den der Prophet Johannes stellvertretend für alle Gläubigen spricht (Offb 22,20). Die Kanonisierung der Johannesapokalypse führt dazu, dass das Neue Testament nicht mit einem der Briefe endet, der die Schwierigkeiten der Kirchengeschichte beleuchtet, sei es der Judas-, sei es der Dritte Johannesbrief, sondern den Blick für das große Thema Jesu weitet, das Reich Gottes, für die leuchtenden Bilder vollendeten Heiles, die den alttestamentlichen Propheten gezeigt worden sind, und für die ganze Schöpfung, ohne deren Vollendung auch die Erlösung der Gläubigen unvollständig bliebe.

Der große erzählerische Spannungsbogen, der die christliche Bibel zusammenhält, schafft Raum für eine schier überbordende Fülle von kleinen und großen Geschichten aus der Geschichte Israels und der Kirche, für Gebete und Reflexionen, für Kritik und Gegenkritik. Von Kain und Abel muss erzählt werden, aber auch von Abraham und Sara, von Mose und Mirjam, von Josua und Saul, von David und Jonathan, aber auch von Isebel und Batseba, von Ruth und Esther, von der babylonischen Gefangenschaft und der wunderbaren Befreiung, von Esra und Nehemia, vom Kampf und Martyrium der Makkabäer, dann von Petrus und Paulus, aber auch von Maria und Martha, Zacharias und Elisabeth. Ohne diese Fülle der Geschichten wäre die Bibel nicht das Buch der Bücher. Die Prophetie gehört dazu mit ihrer Leidenschaft für Gott und seine Gerechtigkeit, mit ihrer Kritik der Götzen, mit der Vorhersage des Gerichts als Katastrophe und eines Neuanfangs auf den Trümmern des Alten. Die Weisheit spielt ihre Rolle, nicht nur mit der reflektierten Alltagserfahrung, sondern auch mit dem Leiden Hiobs, der Skepsis Kohelets und den Spekulationen Salomos. Das Neue Testament stellt zu den Evangelien und zur Apostelgeschichte die vielen Briefe, die Paulus und seine Schüler an verschiedene Gemeinden aus unterschiedlichen Anlässen geschrieben hat, so dass ein farbiges Bild der Kirche im Aufbruch entsteht, und lässt die Katholischen Briefe folgen, die

mit dem Namen so unterschiedlicher Charaktere wie Jakobus, Petrus, Johannes und Judas verbunden sind, zweien der Zwölf Apostel und zweien der Brüder Jesu, bevor der Prophet Johannes seinem Auftrag nachkommt, in ein Buch zu schreiben, «was schnell geschehen muss» (Offb 1,1).

Durch diese Vielfalt der Perspektiven und Farben, der Ausschnitte und Panoramen wird erst deutlich, dass die Bibel Weltliteratur in des Wortes doppelter Bedeutung ist – und dass sie eben deshalb den universalen Heilsanspruch Gottes zu beschreiben vermag. Ohne die Einheit des großen Spannungsbogens brächen diese Geschichten auseinander. *Sub specie Dei* werden sie zusammengehalten und bilden *die* Bibel, das Buch der Bücher.

7. Funktionen des Kanons

Die Funktionen, die der Kanon in der Antike übernommen hat, übt er im Wesentlichen bis heute aus. Zum einen sind die Schriften des Alten und Neuen Testaments die höchste Autorität in allen Fragen der christlichen Lehre. Zum anderen sind sie die vorgesehenen Texte für die Verkündigung in der Liturgie.

Beide Funktionen sind in den biblischen Texten selbst angelegt, den neutestamentlichen offenkundiger als den alttestamentlichen. Folgt man den Signalen, die von den Texten ausgesendet werden, dient in erster Linie die alttestamentliche «Schrift» auch als ein Brief, ein Evangelium, eine Offenbarung der Katechese und ist selbst ein Dokument qualitätsvoller Lehre. Die biblischen Schriften sollen aber nicht nur das Wissen über Gott und Jesus Christus mehren, sondern auch mahnen und kritisieren, ermuntern und motivieren, trösten und aufrütteln. Sie verweisen auf die Gemeindeversammlung, in der Gottes Wort gefeiert wird. Die alt- und neutestamentlichen Schriften sind nicht nur die wichtigsten Quellen für die früheste Geschichte, sondern auch für die Theologie der Liturgie im Judentum und Christentum.

Paulus sagt *in genere* vom Alten Testament, der «Schrift», dass sie «zu unserer Belehrung verfasst» sei, «damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben» (Röm 15,4). Um den Streit mit Apollos zu schlichten, der in Korinth ausgebrochen war, und die gemeinsame Basis der Verkündigung zu finden, stellt er den Grundsatz auf: «nicht über das hinaus, was geschrieben steht» (2Kor 4,6). Auch in seinen eigenen Schreiben tritt er als Lehrer auf – dessen Lehre der Klärung strittiger Fragen, der Vertiefung des Glaubens und dem Aufbau der Kirche dient.

Diese paulinische Sicht ist nicht isoliert. Das Matthäusevangelium ist ein Dokument der Lehre Jesu, so wie seine Jünger sie verstanden haben (Mt 28,16–20). Lukas hat sein Werk Theophilos gewidmet, um ihm die Zuverlässigkeit seiner Katechese vor Augen zu führen (Lk 1,1–4). Schon

Markus stellt den Lehrer Jesus vor Augen, der mit Gleichnissen und Streitgesprächen, mit der Schulung seiner Jünger und der Auslegung der Heiligen Schrift das «Geheimnis der Gottesherrschaft» (Mk 4,11) zur Sprache bringt.

Dass Paulus die didaktische Bedeutung der «alttestamentlichen» Schrift betont, steht ebenso wenig allein. Einerseits reagiert er auf die Bedeutung des Lehrens und der Lehrer von Mose bis zu den Weisen Israels. Andererseits hat er Schule gemacht. Im Ersten Timotheusbrief heißt es kurz und bündig: «Die ganze Schrift ist von Gott inspiriert und nützlich zur Lehre, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung und zur Erziehung in Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes gerüstet sei, zu jedem guten Werk bereit» (1Tim 3,16f.). Die Lehre, die erteilt wird, dient der Erziehung, der Bildung im Glauben. Die Schrift kann diese Lehre erteilen, weil sie inspiriert ist.

Dass der Kanon die Sammlung der Texte ist, die in der Liturgie verkündigt werden, kann zwar nicht exklusiv verstanden werden, weil immer auch andere Schriften in Liturgien gelesen worden sind: Gebete und Legenden, Meditationen und Reflexionen. Aber sobald Lektionare nachweisbar sind, ist die Dominanz der kanonischen Schriften stark. Die Geschichte der frühjüdischen und urchristlichen Liturgie ist gut erforscht⁴⁶, hat aber die großen Lücken in den Quellen nicht geschlossen, sondern ausgemessen.

Was zu finden ist, setzt sich nicht zu einem geschlossenen Bild zusammen, zeigt aber wichtige Facetten. Sowohl von Jesus als von Paulus wird erzählt, dass sie in der Synagoge beim jüdischen Gottesdienst aufgefordert werden, aus der Schrift zu lesen und zu predigen (Lk 4,16–21; Apg 13,14–48; 17,1–4.10f.). Das Buch Nehemia erzählt von einer großen Wort-Gottes-Feier, die zur Rekonstituierung des Volkes Israel nach dem babylonischen Exil gehört. Das ganze Gesetz des Mose, die komplette Tora, wird vor dem ganzen Volk Stück für Stück verlesen und von den Leviten ausgelegt, bis alle alles verstanden haben (Neh 8,1–12). Das ist die ideale Situation eines Synagogengottesdienstes. Die Liturgie gehört nach den Büchern Esra und Nehemia ebenso zu den Konstitutiva Israels wie der Bau des Tempels und die Befestigung Jerusalems.

Im urchristlichen Gottesdienst wird diese Praxis fortgeführt (vgl. 1Kor 14,26). Zum Gelesenen tritt der gebetete und gesungene Schrifttext: «Singt Gott in euren Herzen Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt, denn ihr seid in Gottes Gnade» (Kol 3,16). «Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt» (Eph 5,19). Die «Psalmen» brauchen nicht nur die alttestamentlichen zu sein, sind aber wahrscheinlich mit gemeint. Die «Hymnen» treten hinzu, am ehesten Lieder wie die in den Paulusbriefen zitierten (Phil 2,6–11; Kol 1,15–20 et al.)

In der Gattungskritik der Evangelien gibt es die naheliegende Vermutung, dass der Gottesdienst ein «Sitz im Leben» für die Evangelien gewesen ist.

Schon im ältesten Paulusbrief steht zum Schluss: «Ich beschwöre euch beim Herrn: Lest diesen Brief allen Brüder vor!» (1Thess 5,27). Der einzige Ort, an dem diese Verlesung geschehen sein kann, ist die Ekklesia, die Versammlung der Ortsgemeinde. Wenn er dort verlesen wurde, bedeutet das noch nicht, dass er denselben Rang wie die alttestamentliche «Schrift» hatte. Aber es öffnet sich eine Tür. Durch sie sind alle gegangen, die auf das Lesen gesetzt haben (vgl. Offb 1,3) und allmählich den Rang nicht nur der Bibel Israels, sondern auch der Evangelien und der Apostelschriften liturgisch gestaltet haben.

8. Geist und Buchstabe

Nach Jan Assmann übersteht kein Kanon auf Dauer das Feuer historischer Kritik.⁴⁷ Die Endgestalt eines kanonischen Textes lösche die Erinnerung an die Geschichte seiner Entstehung aus. Wo aber die Genese eines heiligen Textes erforscht werde, werde die Autorität des Textes zerstört.

Die Bibel beweist das Gegenteil. Wie es um den Koran bestellt sein wird, wenn er mit voller Wucht der historischen Kritik ausgesetzt werden wird, wird man abzuwarten haben. In der christlichen Theologie ist hingegen die Brisanz der historisch-kritischen Exegese für die kanonische Lektüre von Anfang an klar geworden.⁴⁸ Man kann auch von einer Krise des Schriftprinzips sprechen, wenn die Vielseitigkeit der Bibel immer stärker herausgearbeitet wird und die Orientierung an ihr immer schwieriger wird.⁴⁹ Doch der Kanon ist keineswegs zerstört. In der Ökumene, in der Liturgie, in der Katechese und Didaktik, in der Theologie erfährt er vielmehr eine Renaissance.

Dass die Bibel durch die kritische Forschung nicht nur in ihre Einzelteile zerlegt, sondern auch wieder zusammengesetzt wird, hat Gründe. Denn die Bibel verwischt die Spuren ihrer Entstehung nicht. Ihr ist vielmehr ein facettenreiches Bild der Genese eingezeichnet, dass zwar seinerseits Gegenstand der historischen Kritik wird, aber in stilisierter Form die Geschichte ihres Werdens erzählt. Namen menschlicher Autoren werden genannt, Mose, David und die Propheten, Paulus und Petrus. Zeiten und Orte werden erwähnt, vom «Todesjahr des Königs Usija» (Jes 6,1) bis zum «Tag des Herrn» auf der Insel Patmos (Offb 1,9) und von der Walkerstraße in Jerusalem (Jes 7,3) bis zum römischen Ephesus zur Osterzeit (1Kor 16,8). Das erklärt, weshalb es im Judentum wie im Christentum immer ein Interesse an den Umständen der Abfassung, an der Person der Verfasser, an der Zeit der Entstehung gegeben hat und weshalb auch in einer kanonischen Exegese, die an theologischer Orientierung interessiert ist, die historische Ebene nie übersprungen werden kann.

Dass die Bibel auf allen ihren Seiten die Spuren ihrer bewegten Geschichte zeigt, hat wiederum seine Gründe. Augustinus, den das Zweite

Vatikanische Konzil leicht verkürzt, zitiert, schreibt: «Gott spricht durch Menschen nach Menschenart, weil er, so redend, uns sucht» (De civitate Dei XVII 6,2).⁵⁰ Danach ist die Bibel zu 100 % Menschenwort und zu 100 % Gotteswort. Es ist letztlich die Inkarnation des Logos, die diesen Gedanken ermöglicht. Der menschliche Faktor ist von ausschlaggebend göttlicher Bedeutung, der göttliche von ausschlaggebend menschlicher.

Diese Offenbarungstheologie ist biblisch tief verwurzelt. Besonders deutlich kommt das im Ersten Thessalonicherbrief zum Ausdruck, der vermutlich ältesten Schrift des Neuen Testaments. Paulus arbeitet hier die Dialektik der Offenbarung dadurch heraus, dass er die Menschlichkeit und Göttlichkeit des Evangeliums zusammenbindet. In einem Passus, in dem er sich von Propagandisten hehrer Werte absetzt, seien es christliche oder allgemein religiöse, philosophische, moralische, schreibt er einerseits: «Wie eine Mutter, die ihre eigenen Kinder pflegt, so zu euch hingezogen, haben wir es geschätzt, euch nicht nur am Evangelium Gottes Anteil zu geben, sondern an unserem eigenen Leben; denn ihr wart uns lieb geworden» (1Thess 2,7f.). Der Apostel muss und will glaubwürdig sein, weil man ihm das Evangelium abnehmen muss; er kann nur glaubwürdig sein, wenn er sein Leben vom Evangelium prägen lässt; er lässt sich vom Evangelium prägen, wenn er genau die Zuneigung zu den Menschen an den Tag legt, in der das Wort Gottes den Grund aller Hoffnung sieht: die Liebe zu denen, die an sich selbst scheitern müssen (1Thess 1,8ff.; 4,13–18; 5,9f.).

Andererseits aber schreibt Paulus im selben Zusammenhang: «Wir danken Gott unablässig, dass ihr das Wort der Botschaft Gottes von uns nicht als Wort von Menschen angenommen habt, sondern als das, was es wahrhaftig ist: als Wort Gottes, der in euch, den Gläubigen, wirkt» (1Thess 2,12f.). Der menschliche Faktor, den Paulus wenige Sätze zuvor betont hatte, ist nicht ausgeblendet, weil die Thessalonicher ja von ihm, dem Apostel, das Wort gehört und weil sie es, in denen Gottes Geist wirkt, angenommen haben. Aber die Herkunft dieses Wortes, die über seinen Inhalt und seinen Boten entscheidet, ist nicht menschlicher Natur. Paulus hat sich nicht ausgedacht, was er den Thessalonichern geschrieben hat – es ist ihm eingefallen: Gott hat es ihm offenbart. Im Wort des Apostels ertönt das Wort Gottes, weil Gott den Apostel erwählt und gesandt, beauftragt und bevollmächtigt hat, zu verkünden, was er durch Jesus Christus getan hat.

Auf einer anderen Sprachebene nähert sich der Zweite Petrusbrief dieser Dialektik: «Und so besitzen wir dieses prophetische Wort um so fester, und ihr tut gut, darauf zu achten wie auf eine Leuchte, die am finsternen Ort scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen. Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung; denn niemals ist eine Prophetie vom Willen eines Menschen ausgegangen, sondern vom Heiligen Geist getragen haben Menschen von Gott gesprochen»

(2Petr 1,20f.). Sobald der «Tag anbricht», braucht niemand mehr eine Heilige Schrift. Aber solange es in der Welt Dunkelheit gibt, wird sie gebraucht: als Leuchte, die den Weg weist. Das Licht ist das Wort Gottes selbst.

9. Dialektik der Offenbarung

«Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen», schreibt der Apostel Paulus an die Korinther (2Kor 4,7)⁵¹, und denkt beim Schatz an das Evangelium Gottes, an die Verheißung der Versöhnung und an die Gegenwart des Erlösers Jesus Christus im Wort der Verkündigung, in der Person des Apostels und in der Kirche Gottes. Bei den irdenen Gefäßen aber denkt Paulus gleichfalls an die Kirche Gottes, in der es so viel Schwäche (1Kor 1,26ff.) und Schuld (1Kor 5-6; 2Kor 1) gibt; er denkt an seine eigene Person, der er als Apostel so verletzlich und verletzend sein konnte, so viele Misserfolge zu erleiden und Schläge zu erdulden hatte (1Kor 4,9-13; 2Kor 11,16-12,13), so oft an seine Grenzen gestoßen ist und an die anderer Menschen (2Kor 12,14-18); er denkt auch an die immer nur unvollkommenen Möglichkeiten, durch menschliche Sprache und menschliche Zeichen das Wort Gottes zu verdeutlichen (1Kor 13,8ff.).

Der Brief, in dem dieser Satz steht, ist selbst ein Dokument der Zerschlagbarkeit. Auch sein Original ist verlorengegangen. Er ist in einer tiefen Glaubenskrise der Gemeinde entstanden, die auch den Apostel erschüttert hat. Folgt man einer starken Strömung historisch-kritischer Forschung, ist der kanonische Text nicht aus einem Guss, sondern das Ergebnis einer redaktionellen Komposition, die verschiedene Schreiben, von Paulus aus verschiedenen Anlässen kurz nacheinander verfasst, zusammengefügt und um einen Passus ergänzt habe, der nicht von Paulus, sondern von fremder Hand stammen soll.

Paulus bleibt allerdings nicht beim Widerspruch zwischen der Kraft des Wortes Gottes und der Schwäche irdischer Medien stehen, sondern löst ihn auf. Der vollständige Satz heißt: «Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit der Überfluss von der Kraft Gottes sei und nicht von uns» (2Kor 4,7). Diese Zielangabe führt ins Zentrum der paulinischen Apostolatstheologie.⁵² Denn so sehr die Apostel Gesandte Christi sind, durch die Gott selbst mahnt, so sehr gilt: «Wir verkünden nicht uns selbst, sondern Christus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen» (2Kor 4,5). Gerade um der Wahrheit des Evangeliums, seiner rettenden Macht und universalen Geltung willen muss im apostolischen Dienst beides zusammenkommen: Vollmacht und Demut, entschiedenes Eintreten für die Sache Gottes und klare Unterscheidung von den Interessen der Verkünder, unbedingter Einsatz der eigenen Person und offenes Eingeständnis der eigenen Fehler.

Das Ethos des Apostels ist aber theologisch begründet. Die paulinische Apostolatstheologie ist angewandte Christologie – und zwar sowohl kreuzestheologisch als auch pneumatologisch. Das «Wort vom Kreuz» (1Kor 1,18) prägt die Dialektik von Stärke und Schwäche, die der Zweite Korintherbrief entwickelt. «Wenn ich schwach bin, bin ich stark», sagt Paulus (2Kor 12,10), weil ihm Gott, seine Krankheiten und Misshandlungen vor Augen, geoffenbart hat: «Meine Kraft wird in Schwäche vollendet» (2Kor 12,9). Das entspricht der Erkenntnis, die Paulus nach Damaskus im Blick auf den Gekreuzigten gewonnen hat: «Gekreuzigt aus Schwäche, lebt er doch aus Gottes Kraft» (2Kor 13,4; vgl. 1Kor 1,18–25). Der Heilige Geist aber ist es, der den Apostel inspiriert, das Wort Gottes zu sagen, so dass es verstanden und geglaubt werden kann.⁵³ Ohne den Geist gäbe es den Schatz nicht, nicht die irdenen Gefäße und nicht die dialektische Verbindung zwischen beiden.

Der Zweite Korintherbrief endet mit einem trinitarischen Gruß: «Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch» (2Kor 13,13). Das ist keine Information über das Wirken des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, sondern ein Segenswunsch, der durch den Glauben in Erfüllung geht. Im Schreiben wird der Segen erteilt; im Lesen wird er empfangen. Über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg gelingt eine Verständigung – nicht über irgend-etwas, sondern über Gott und sein Wort: eine Gemeinschaft entsteht – nicht aufgrund bestimmter Interessen, sondern aufgrund des Wirkens Gottes. Das leistet der Brief – nicht obwohl, sondern weil er so menschlich, so irdisch, so fragil ist. Das Wort von den irdenen Gefäßen wird nicht dementiert, sondern verifiziert.

Was Paulus sagt, lässt sich im Kern auf die gesamte Schrift übertragen. Sie ist nicht der Schatz selbst, sondern das irdene Gefäß. Aber sie birgt den Schatz, auf Papyrus und Pergamenten, die von Feder und Tinte gebildet werden. Das älteste Papyrusstückchen des Neuen Testaments, das mit der Ordnungsnummer 52 in der John Rylands Bibliothek Manchester liegt, enthält Bruchstücke dessen, was Jesus nach Joh 18,37 zu Pilatus sagt: «Du sagst, dass ich ein König bin, denn dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, um die Wahrheit zu bezeugen.» Größer könnte der Kontrast nicht sein. Gerade in ihrer Zerbrechlichkeit, ihrer Schwäche, ihrer Missverständlichkeit ist die Schrift auf menschliche Weise Zeugin des göttlichen Wortes und in aller Schwäche lässt sie die Stärke des Evangeliums zur Wirkung kommen.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Auslegung vgl. Peter MÜLLER, *Neues und Altes aus dem Schatz des Hausherrn (Vom rechten Schriftgelehrten) Mt 13,52*, in: Ruben ZIMMERMANN (Hg.), *Kompendium der Gleichnisauslegung*, Gütersloh 2007, 435-440.

² Im folgenden führe ich Überlegungen zur Genese und Hermeneutik des Kanons fort, die zusammengestellt sind in: Thomas SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005 (E-Book seit 2008).

³ William WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897. (Die Seiten 7-80 sind wieder abgedruckt in: G. STRECKER [Hg.], *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* [WdF 367], Darmstadt 1975, 81-154, 85).

⁴ Vgl. Daniel Bonifacius HANEBERG, *Versuch einer Geschichte der Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament*, Regensburg ²1882 (¹1850).

⁵ Vgl. Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. III, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695-831.

⁶ Joseph RATZINGER – Benedikt XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, hrsg. v. Peter Hünermann und Thomas Söding, Freiburg – Basel – Wien 2005.

⁷ Vgl. Theodor SCHNEIDER – Gunter Wenz (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I-III* (Dialog der Kirchen 7.9-10), Freiburg – Göttingen 1992-1998.

⁸ Vgl. R.T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids 1985; Hermann VON LIPS, *Der neutestamentliche Kanon* (Zürcher Grundrisse zur Bibel). Zürich 2004.

⁹ So jedenfalls mein Vorschlag in: *Der Kanon des Alten und Neuen Testaments. Zur Frage nach seinem theologischen Anspruch*, in: Jean-Marie AUWERS – Henk Jan DE JONGE (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven 2003, XLVII-LXXXVIII.

¹⁰ Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 115), Bonn 1993.

¹¹ Joseph RATZINGER – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

¹² Erich ZENGER et al., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁷2008, 12-59.

¹³ Im neutestamentlichen Pendant (Martin Ebner – Stefan Schreiber [Hg.], *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2008, 9-53) wird zwar gleichfalls eingehend und differenziert die Geschichte der Kanonisierung geschrieben; es fehlt aber die theologisch programmatische Verbindung mit der entstehungsgeschichtlichen Fragestellung; eine Verbindung zu suchen, führt dahin, die Kirche als Ort der Entstehung und der Lektüre, der Geltung und Verehrung des Neuen Testaments zu sehen (das nie ohne das Alte Testament gesehen werden kann), aber auch als Gegenstand der Kritik am Maßstab der Heiligen Schrift.

¹⁴ Vgl. Thomas RUSTER, *Markion, ein radikaler Pauliner: sein Irrtum und seine Wahrheit*, in: Norbert KLEYBOLDT (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster 2009, 105-122. Die überragende Bedeutung für die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts spiegelt der Klassiker protestantischer Kulturgeschichte Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (¹1921, ²1924), Darmstadt 1985.

¹⁵ Jacques FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lecture des écritures en réponse à l'exégèse gnostique; une approche trinitaire* (CoF 180), Paris 1994.

¹⁶ PG 26, 1436-1440.

¹⁷ Vgl. Otto WERMELINGER, *Le Canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, in: Jean-Daniel KAESTLI – Otto WERMELINGER (Hg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Le monde de Bible), Geneve 1984, 153-196; Ralph HENNINGS, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11-14* (VigChr S 21), Leiden 1994.

¹⁸ Vgl. Mogens MÜLLER, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTS 206), Sheffield 1996.

- ¹⁹ Vgl. Daniel KROCHMALNIK, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.
- ²⁰ Vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.
- ²¹ Vgl. Folker SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (contra Apionem) I-II*, Göttingen 2008; Dagmar LABOW, *Flavius Josephus «Contra Apionem»*. Einleitung, Text, textkritischer Apparat, Übersetzung mit Kommentar, Stuttgart 2005.
- ²² Vgl. Emily J. HUNT, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*, London 2003; Ulrich B. SCHMIDT, *Unum ex quattuor. Eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung*, Freiburg – Basel – Wien 2005. William L. Petersen, *Tatian's diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*, Leiden u.a. 1994.
- ²³ GCS 42, 240.
- ²⁴ Viele weiterführende Hinweise zum gesamten Komplex bei Hans-Josef KLAUCK, *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum* (Tria Corda 4), Tübingen 2008.
- ²⁵ Franz OVERBECK, *Das Johannesevangelium*, hrsg. v. C.-A. Bernoulli, Tübingen 1911.
- ²⁶ Nach Euseb., *h. e.* VI 14,): «Johannes habe als letzter, von seinen Schülern angespornt und vom Geist inspiriert, in der Erkenntnis, dass das Leibliche in den Evangelien schon dargelegt sei, ein pneumatisches Evangelium verfasst».
- ²⁷ Gut zusammengestellt von Johanna RAHNER, *Gotteswort in Menschenwort. Die Bibel als Urkunde des Glaubens*, in: Susanne GILLMAYR-BUCHER et al. (Hg.), *Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung* (Theologie Module 5), Freiburg – Basel – Wien 2008, 7–36, bes. 27ff.
- ²⁸ Nach Peter SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike* [UTB 3366], Tübingen 2010, muss man auch die Abgrenzung zum dynamisch wachsenden Christentum als Faktor einrechnen. Doch in der Zeit zwischen 70 und 120 dürfte er recht klein gewesen sein.
- ²⁹ Die frühjüdischen Schriften in griechischer Sprache sind eher auf christlichen denn auf jüdischen Traditionswegen erhalten geblieben; einen guten Überblick über die reiche Literatur Albert-Marie DENIS et coll., *Introduction à la littérature religieuse judeo-hellenistique, Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (SVTP 1), Turnhout 2000.
- ³⁰ Vgl. Martin HENGEL – Roland DEINES, *Die Septuaginta als «christliche» Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*, in: Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMER (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284.
- ³¹ Profund, Andrej FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliennes* (EtB), Paris 1966.
- ³² Ausgabe: Hans LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologie zu den Evangelien*, in: DERS. (Hg.), *Kleine Texte*, vol. I, Bonn 1902. Berlin 21933.
- ³³ Fundamentaltheologisch reflektiert von Max SECKLER, *Problematisierung des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit*, in: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999*, Città del Vaticano 2001, 150–177.
- ³⁴ Einen Überblick geben Kurt und Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 21989 (1982).
- ³⁵ *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior*. Vol. IV: Die Katholischen Briefe, Stuttgart 2000–2007.
- ³⁶ Vgl. Georg STEINS, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (BBB 93), Weinheim 1995.
- ³⁷ Vgl. Stephen B. CHAPMAN, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation* (FAT 27), Tübingen 2000; Peter BRANDT, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 1319); Bonn 2001.
- ³⁸ Vgl. Erich ZENGER, *Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie. Kanongeschichtliche und kanonhermeneutische Perspektiven*, in: AUWERS – DE JONGE (Hg.), *The Biblical Canons* (n. 9), 111–133.
- ³⁹ Dass Martin Luther erstens den Hebräerbrief aus dem Corpus Paulinum löst und zweites den Jakobusbrief aus der Spitzenstellung der Katholischen Briefe verbannt, beruht dagegen auf Vorbehalten gegenüber ihren theologischen Positionen.
- ⁴⁰ Friedrich SCHLIEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Zweite Auflage (1830/31) Erster und zweiter Band, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin – New York 2008, § 132.

- ⁴¹ Die Tradition geht bis zu Papias von Hierapolis zurück, nach EUSEBIOS, *h.e.* III 39,15.
- ⁴² Klassisch ausgedrückt von Clemens Alexandrinus, nach EUSEBIOS, *h.e.* VI 14,7.
- ⁴³ Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (1958), hg. v. O. Merk, Tübingen 1984, 293f.
- ⁴⁴ Vgl. Thomas HIEKE – Tobias NICKLAS, «Die Worte der Prophetie dieses Buches. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62)», Neukirchen-Vluyn 2003.
- ⁴⁵ Vgl. Giuseppe SEGALLA, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento* (Logos 8/2), Torino 2006.
- ⁴⁶ Vgl. J. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* (WUNT 2/59), Tübingen 1994; Peter Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*, Stuttgart 2003.
- ⁴⁷ Jan ASSMANN, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon*, Münster 1999.
- ⁴⁸ Vgl. Johann Salomo SEMLER, *Von freier Untersuchung des Canon*, vol. I-IV, Halle 1771-1775.
- ⁴⁹ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Die Krise des Schriftprinzips* (1962), in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. I, Göttingen 1979, 11-21.
- ⁵⁰ CSEL 40, 2, 228.
- ⁵¹ Zur Auslegung vgl. Thomas SCHMELLER, *Der Zweite Korintherbrief I* (EKK), Neukirchen-Vluyn 2010 (im Erscheinen).
- ⁵² Zur theologischen Interpretation im Rahmen der paulinischen Apostolatstheologie vgl. Robert VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.
- ⁵³ Vgl. Kurt ERLEMANN, *Die große Unbekannte*. Neukirchen-Vluyn 2010.

THOMAS HIEKE · MAINZ

ZUM VERHÄLTNIS VON BIBLISCHER AUSLEGUNG UND HISTORISCHER RÜCKFRAGE

Da regt mich ja die Frage schon auf!
(Evelyn Hamann alias «Frau Hoppenstedt»)

Problematisierung des Themas

Die ursprüngliche Fragestellung dieses Essays lautete: «Stärken und Schwächen der kanonischen Exegese im Vergleich zur historisch-kritischen Exegese». Darauf fällt mir spontan ein Bonmot aus einem Loriot-Sketch ein: «Da regt mich ja die Frage schon auf!» Das ist aber nicht der Schriftleitung dieser Zeitschrift anzulasten, sondern der Art und Weise, wie die Diskussion um diese methodologischen Fragen gegenwärtig geführt wird¹. Zunächst sind also die Fußangeln aufzudecken, die hinter der «aufregenden» Frageformulierung stecken. Sodann ist auf den eigentlichen Analysegegenstand, den biblischen Text als komplexes Phänomen einzugehen. Schließlich sollen Aufgabenbereiche und Zielsetzungen der wissenschaftlichen Biblexegese abgesteckt werden.

Kein Gegeneinander, sondern unterschiedliche Fragestellungen

Die Rede von «Stärken und Schwächen» und vom «Vergleich» unterstellt eine Konkurrenzsituation, und tatsächlich wird bisweilen in Zeitschriften und auf Tagungen die methodologische Diskussion um die «historisch-kritische vs. kanonische Methode» nach Art von Lagerkämpfen geführt. Die «Schwächen» einer Herangehensweise werden überdeutlich herausgearbeitet, um vor der Methode an sich zu warnen. Hier gilt es, sich von Zerrbildern und Unterstellungen zu befreien und bei der Sache selbst zu bleiben. Methoden haben keine «Stärken und Schwächen», sondern können bestimmte Aspekte an komplexen Phänomenen erklären und andere nicht. In

THOMAS HIEKE, geb. 1968, seit 2007 Professor für Altes Testament an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Forschungsschwerpunkte: Levitikus, Esra-Nehemia, methodologische und hermeneutische Fragen, die Rezeption des Alten Testaments im Neuen, Biblische Theologie (z.B. Eschatologie).

der Medizin ist ein «Schulstreit» von Ärzten am Krankenbett für den Patienten möglicherweise verheerend – weder hier noch in der Biblexegese sollte man es dazu kommen lassen. Bei einem unverstellten Blickwinkel sieht man, dass es um verschiedene Fragestellungen geht, die – und das ist in der Wissenschaft angemessen – unterschiedliche Herangehensweisen erforderlich machen. Das Eine ist die Erhellung der Entstehungsgeschichte eines Textes und seiner historischen Hintergründe, das Andere ist die Suche nach seinem Verständnis im jetzigen Zusammenhang, in seinem literarischen Kontext der Bibel und in seinem sozialen Kontext heutiger Auslegungsgemeinschaften. Für ein umfassendes Verstehen des biblischen Textes ist es nur dienlich – und das sei vorwegnehmend angedeutet – die Herangehensweisen als komplementär, als einander ergänzend aufzufassen, statt sie gegeneinander auszuspielen.

Kein Alleinvertretungsanspruch

Im Wissenschaftsbetrieb machen sich Alleinvertretungsansprüche nicht sehr gut. Wer glaubt, allein mit der eigenen Methode die Wahrheit zu finden, während alle anderen irren, wird sehr bald scheitern. Und so kann auch keine der exegetischen Methoden und Herangehensweisen für sich beanspruchen, allein *die (eine) Wahrheit* über den Bibeltext herauszufinden (oder herausgefunden zu haben). Die Frage nach «Stärken und Schwächen» darf somit auch nicht im Sinne von «Gewinnern und Verlierern» verstanden werden, so als wäre eine angeblich «schwächere» Methode automatisch schon obsolet oder zu vernachlässigen.

Probleme der Begrifflichkeit

Die größten Probleme liegen jedoch in der bisher verwendeten Begrifflichkeit, die geschichtlich gewachsen und daher nur schwer zu ändern ist und – bei wohlwollendem Verständnis – auch richtige Dinge sagt. Es sind jedoch auch falsche Assoziationen möglich, die abschreckend wirken. «Kanonische Exegese» kann bei einem eingeschränkten Verständnis von «Kanon» dazu führen, dass man damit Exegese nach den Wünschen des kirchlichen Lehramtes verbindet, eine übertriebene «Linientreue», die nach Art der «Steinbruchexegese» des früheren Katechismus nur aus dem «Kanon» heraus zu belegen habe, was das Lehramt zu glauben vorgibt. Dies ist ein Zerrbild von Exegese. Eine weitere falsche Assoziation besteht in der Unterstellung, die «kanonische Exegese» wolle unter Absehung von wissenschaftlichen Erkenntnissen die absolute Wahrheit der Bibel (auch im historischen Sinne) nachweisen. «Kanonische Exegese» hat nichts mit Fundamentalismus zu tun. Auf der anderen Seite wird manchmal die «historisch-kritische Exegese»

als die Befreierin von starren kirchlich-dogmatischen Einschränkungen gefeiert. So mag sie vor Jahrhunderten entstanden sein, aber diese Grabenkämpfe von einst sind heute obsolet. «Historisch» wird im populären Verständnis oft auch mit «wahr» gleichgesetzt, doch die moderne Geschichtswissenschaft weiß genau, dass ihre Ergebnisse nicht die «bruta facta» in «objektiver» Weise wiedergeben, sondern nach wissenschaftlichen Kriterien vorgehende Selektionen und Bewertungen des überkommenen Materials und somit Annäherungen an die Wahrheit darstellen, aber nicht diese selbst sind. Das Adjektiv «kritisch» schließlich wird mit «dynamisch, agil, differenziert, modern» verbunden – oder, auf der anderen Seite, mit «freigeistig, skeptisch». Früher häufiger, heute seltener wird der Vorwurf erhoben, die «historisch-kritische Exegese» wolle vom Glauben abbringen. Diese «Fehlverbindungen» schaden der Bibelwissenschaft, die weder Erfüllungsgehilfin kirchenpolitischer Interessen sein will noch der Garant für historische Wahrheiten aller Art sein kann.

Alternative Vorschläge zur Terminologie

Da bei den bisherigen Begriffen «kanonische Exegese» und «historisch-kritische Exegese» die Fronten verhärtet scheinen, sei eine alternative Terminologie vorgeschlagen, die auch die geforderte Komplementarität ausdrücken möchte: «Biblische Auslegung» und «historische Rückfrage».

(1) «Biblische Auslegung» will die historische Tatsache ernst nehmen, dass biblische Texte immer innerhalb eines größeren Kontextes überliefert wurden und dieser Zusammenhang die Glaubensurkunde einer religiösen Gemeinschaft ist (Judentum bzw. Christentum in ihren jeweiligen Denominationen). Der größere Kontext ist das biblische Buch, der Bücherzusammenhang, die jeweilige Bibelausgabe als Ganze. Eine solche «Bibel» ist die je konkrete Ausprägung des Konzepts einer abgeschlossenen, mit göttlicher Autorität versehenen Glaubensurkunde. Dieses *Konzept* kann man auch «Kanon» nennen. Die *konkrete Ausprägung* des Umfangs und des Arrangements der als autoritativ angesehenen Textsammlung kann je nach Glaubensgemeinschaft variieren (z.B. Jüdische Bibel, Christliche Bibel, Lutherbibel, Einheitsübersetzung ...). Man weiß aus dem Alltag, dass es nicht unerheblich ist, in welchem Kontext man einen Text liest oder hört – und daher will die biblische Auslegung der Vernetzung des Untersuchungstextes in seinem je näheren und weiteren Kontext nachgehen. Da der historische Autor in den meisten Fällen den späteren Kontext, in dem sein Text überliefert wird, weder kannte noch Einfluss darauf hatte, muss bei der biblischen Auslegung davon Abstand genommen werden, die Mitteilungsabsicht des historischen Autors zum einzigen Maßstab und zur

Richtschnur der Auslegung zu machen. Es wird im Einklang mit moderner Literaturwissenschaft nicht mehr «produktionsorientiert» gefragt, was der Autor damit sagen wollte, sondern «rezeptionsorientiert», welche Sinn-dimensionen ein Text in seinem jeweiligen Kontext und im Lektürevor-gang durch eine Glaubensgemeinschaft in legitimer Weise entfalten kann (ohne ideologisch durch aktuelle Leserinteressen vereinnahmt, ge- und missbraucht zu werden).

(2) Mit einem solchen Ansatz ist aber die «historische Rückfrage» keineswegs unwichtig oder unnötig geworden. Auch wenn man sich von dem Gedanken verabschieden muss, die Intention des historischen Autors mit letzter Sicherheit nachweisen oder die Entstehung eines Textes bis in Halb-verse hinein und auf das Jahrzehnt genau rekonstruieren zu können, so sind Fragen nach der Textgenese und nach den historischen Hintergründen und sozialgeschichtlichen Haftpunkten für das Verstehen sehr wichtig. Sie sind sogar unabdingbar, wenn die Gefahr besteht, dass eine bestimmte interessen-geleitete Lektüre in spekulative Aktualisierungen zu verfallen droht. Gottes Wort ist immer in eine geschichtliche Situation hinein ergangen – und konnte dann auf andere Zeiten und kann bis heute aktualisiert werden. Die «historische Rückfrage» sichert die «Erdung» der biblischen Texte und be-wahrt sie vor einer rein assoziativen «Verwendung», die sie nur als Stich-wortgeber für eigene Gedanken sieht. Zugleich liefert die «historische Rückfrage» die Enzyklopädie der Welt, in der der Text entstanden ist, so dass viele Voraussetzungen, die der Text macht, geklärt und erklärt werden können. Kenntnisse der geschichtlichen Abläufe in biblischer Zeit und dar-über hinaus, das Wissen um die geographischen, sozialen, kulturellen, wirt-schaftlichen, politischen und religiösen Verhältnisse, auf die der Text reagiert, kann nur eine verantwortete historische Rückfrage erhellen – und damit das Verständnis des Textes in seinem entstehungsgeschichtlichen Rahmen ermöglichen. Dass dies das *einzig mögliche* oder *einzig richtige* Ver-ständnis ist, ist damit nicht gesagt. Die «historische Rückfrage» ist nicht dazu da, den biblischen Text als geschichtliches Dokument in die Glasvitrine eines Museums («bitte nicht berühren») zu stellen. Das entstehungsgeschichtlich erhobene Verständnis des Textes in seinem Wachstum über die Zeit und die hypothetisch erhobene Intention des empirischen Autors (soweit mög-lich) sind wichtige Anregungen und entscheidende Impulse, aber nicht der alleinige Maßstab für weitere Lektüren.

Der biblische Text – ein komplexes Phänomen

Die differenzierte und methodisch vielfältige Herangehensweise an bibli-sche Texte ist durch die Komplexität dieses Phänomens bedingt. Es ist ja

nicht so, dass die Worte des historischen Propheten Amos (nur um ein Beispiel zu nennen) wie ein Fossil überliefert seien, von dem man nur den Dreck und Staub (also «sekundäre Hinzufügungen») abklöpfen müsse, um dann den Propheten des 8. Jh. v. Chr. im Originalton reden zu hören. Die Worte, die der Prophet in seiner geschichtlichen Situation vor seinem Publikum *gesprochen* hat, sind unter anderen historischen Umständen *aufgeschrieben* worden (wahrscheinlich sogar nicht von ihm selbst), sind dann auf neue Gegebenheiten *angewandt* und *erweitert* bzw. verändert worden. Die Exegese bezeichnet dies mit den Begriffen «Verschriftlichung» und «Fortschreibung». Insbesondere als die Worte des im Nordreich Israel im 8. Jh. auftretenden Propheten als aktuell und passend für die Situation des Südreiches Juda im 7. und 6. Jh. v. Chr. empfunden wurden, änderten sich die Kontexte. Aus den fortgeschriebenen Amosworten wird durch «redaktionelle» Gestaltung und Neukomposition ein Buch mit Anfang und Ende.² Doch dieses Buch wird nicht für sich überliefert, sondern als Einzelschrift Teil von Prophetensammlungen, die schließlich in dem so genannten «Zwölfprophetenbuch» zusammengefasst werden. Auch dieser Prozess wirkt sich noch auf den Textbestand von «Amos» aus. Nach den fünf Büchern der Tora wird auch das Zwölfprophetenbuch (und darin die Amosschrift) ins Griechische übersetzt (Septuaginta). Die griechische «Bibel» wiederum ist es, die von den frühen christlichen Gemeinden als «Heilige Schrift» rezipiert und für ihre (später zum Neuen Testament gewordenen) Texte ausgewertet wird. Die Worte des Propheten Amos begegnen nun als regelmäßige Lesung im christlichen Gottesdienst. Das Zwölfprophetenbuch und die gesamte Bibel Alten und Neuen Testaments werden immer wieder übersetzt, auch in moderne Sprachen. Dem nicht der biblischen Sprachen Griechisch und Hebräisch mächtigen Christen wird heute im deutschen Sprachraum in der Buchhandlung als «Bibel» eine Einheitsübersetzung oder eine Lutherbibel oder eine Zürcher Bibel, auf Nachfrage auch eine Gute Nachricht Bibel, eine «Bibel in gerechter Sprache» oder eine andere Ausgabe in deutscher Sprache verkauft; und wenn der Gottesdienstbesucher eine «Lesung aus dem Buch Amos» hört, bedenkt er kaum das komplexe Räderwerk mit Transmissionsriemen, das es ermöglicht, dass die Worte des Propheten aus dem 8. Jh. v. Chr. heute hörbar werden.

Wo soll hier das «Verstehen», wo soll eine verantwortete Auslegung ansetzen? Ein möglicher Weg könnte darin bestehen, sich auf die Suche nach dem «historischen» Autor «Amos» zu machen. Ähnlich wie die Archäologie einen Siedlungshügel («Tell») ausgräbt, dabei immer tiefer in die Vergangenheit blickt und Siedlungsweisen, Lebenszusammenhänge, geschichtliche Ereignisse (z.B. Zerstörungen durch Brände) rekonstruieren kann, so kann wissenschaftliche Exegese den überlieferten hebräischen Text nach seinen Vorstufen befragen, zwischen (späterer) Redaktion und (früherer) Tradition

unterscheiden und so – ebenso hypothetisch wie die Archäologie – die ursprünglichen Worte und die Ursprungssituation rekonstruieren. Solange man hier plausibel argumentiert und sich der vielen Unsicherheitsfaktoren bewusst ist, kann ein solches «Rekonstruieren der Vergangenheit» hilfreich und erhellend sein. Insofern ist die biblische Exegese *auch* eine Geschichtswissenschaft. Zwei Problemkreise führen jedoch in eine mögliche Schiefelage: Über lange Zeit hinweg dominierte die Rekonstruktion von «historischen Urtexten» als «historisch-kritische Exegese» derart, dass nur noch über die Zuordnung von Halbversen zu verschiedenen Schichten und über die Frage, ob ein Prophetenwort «echt» oder «unecht» sei, gestritten wurde. Durch eine einseitige Konzentration auf die Erhellung der Entstehungsgeschichte eines Textes oder gar auf dessen «Urfassung» gingen das Verstehen des auszulegenden Textes, seine Einbettung in die Gesamtüberlieferung und damit die Anschlussmöglichkeiten für theologische Fragestellungen verloren. Ein zweites Problem entsteht, wenn die hypothetisch rekonstruierte Urfassung als «Intention des historischen Autors» zur alleinigen Norm der Auslegung gemacht wird. Das funktioniert zum einen dann nicht, wenn trotz sorgfältiger wissenschaftlicher Arbeit die Expertinnen und Experten zu unterschiedlichen Auffassungen kommen (und das ist nicht nur in der Bibelwissenschaft häufig der Fall!). Sollte zum anderen dennoch einmal ein Konsens über die Entstehungsgeschichte eines Textes und dessen ursprüngliche Autorintention gefunden worden sein, so wird der Text, wenn seine Bedeutung darauf reduziert wird, zum historischen Fossil, das man im Museum bestaunen kann. Dem Phänomen «Bibel» in seiner gesamten historischen und theologischen Breite wäre man damit nur teilweise gerecht geworden.

Ein anderer möglicher Weg des Herangehens könnte beim Leser als Rezipient des Textes ansetzen. Doch stellt sich dann die Frage, auf welcher Ebene man anfängt. Die Rekonstruktion einer historischen Erstleserschaft ist wiederum stark mit Hypothesen belastet. Die Frage nach der möglichen Wirkung des Textes auf heutige, zeitgenössische Leserinnen und Leser (Hörerinnen und Hörer im Gottesdienst, Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht) ist sicher hilfreich, um manche Brücke des Verstehens zu bauen. Eine gewisse Gefahr besteht in diesem Fall jedoch darin, die momentanen Befindlichkeiten einer bestimmten Zielgruppe (Predigtpublikum, «meine Gemeinde», die Schulklasse) viel höher zu gewichten als den biblischen Text selbst. Das ehrliche Bemühen um eine zeitgemäße Auslegung oder Nacherzählung kann in eine Anpassung des Bibeltextes bis hin zur Verbiegung umkippen. Leser oder Prediger bemächtigen sich dann des Textes, um eigene Ansichten herauszulesen, sich bestätigt zu fühlen oder andere mit «biblischer» Autorität zu indoktrinieren. Die Bibelwissenschaft hat hier außerordentlich wichtige Aufgaben, fundierte Kriterien bereit-

zustellen, die einen ideologischen oder fundamentalistischen Zugriff auf den Bibeltext entlarven und die Bibel damit vor Missbrauch schützen.

Aufgabenbereiche der Exegese

Unter Berücksichtigung der genannten Komplexität des biblischen Textes und der möglichen Missverständnisse und Einseitigkeiten von Etiketten wie «historisch-kritische» oder «kanonische» Exegese gilt es, die Aufgabenbereiche der Bibelwissenschaft und der biblischen Exegese (eigentlich zwei synonyme Begriffe) immer wieder neu zu reflektieren und abzustecken. Die vornehmste Aufgabe der Exegese ist es, das Verstehen des biblischen Textes auf allen Ebenen zu fördern. Das «Verstehen» hängt aber vom Text und seinem Kontext ab.

(1) Zunächst gilt es also, den Text nach textkritischen, sprach- und literaturwissenschaftlichen Methoden präzise zu beschreiben: Die Textkritik sichert durch Vergleich von Lesarten und Handschriften die konkrete Gestalt, die Strukturanalyse erhellt Aufbau und Form, die Inhaltsanalyse Aussage, Sprechhandlung und Wirkabsicht des Textes. Diese Basisarbeit ist von großer Bedeutung und darf nicht im Blick auf «historisch-kritische» Entstehungshypothesen oder «kanonische» Assoziationen vorschnell übersprungen werden.

(2) Sodann sind die unterschiedlichen Kontexte zu berücksichtigen, die historischen wie die literarischen. Die «historische Rückfrage» rekonstruiert die Entstehungsgeschichte unter verschiedenen Perspektiven: Sie fragt, was der Text an geprägtem Material (Wendungen, Formeln, Gattungen, aber auch Motive und Traditionen) verwendet, welche anderen Texte als bekannt vorausgesetzt werden, welche sozialgeschichtlichen und politischen Verhältnisse sich möglicherweise im Text abzeichnen. Es gilt, denkbare Szenarien durchzuspielen, in denen eine Entstehung oder Fortschreibung des Textes plausibel erscheinen. Eine enge Zusammenarbeit mit der Rekonstruktion der Ereignisgeschichte in den biblischen Ländern anhand der Archäologie, Epigraphik usw. ist dabei unabdingbar. Vielleicht ist eine Datierung mit guten Argumenten vertretbar bzw. ein Wachstum des Textes von der Grundschrift bis zur redaktionellen Endfassung rekonstruierbar, ebenso eine Aussageabsicht des historischen Autors. Entgegen früherer Ansätze, die hier oftmals stehen blieben und in einseitiger Weise die Autorintention zum Maß aller Interpretation erhoben, muss die Bibelwissenschaft weitergehen und dem historischen Phänomen Rechnung tragen, dass jeder Bibeltext in einem größeren Zusammenhang literarisch überliefert wurde – und wird (bis heute in gedruckten Bibelausgaben in Ursprachen und Übersetzungen in moderne Sprachen). Die «biblische Auslegung» analysiert

mit einem rezeptionsorientierten Ansatz und damit unabhängig von einer Autorintention die intertextuellen Vernetzungen eines Bibeltextes mit seinem näheren und weiteren Kontext. Dabei geht es etwa um die literarische Rolle des Ausschnitts (der «Perikope») für den Buchzusammenhang und damit seinen Beitrag zur theologischen Gesamtbotschaft des jeweiligen Buches, aber auch um übergreifende Bezüge zwischen einzelnen Literaturbereichen. Geht der Blick über das biblische Buch hinaus, so ist darüber Rechenschaft abzulegen, welchen größeren literarischen Kontext man veranschlagt. «Biblische Auslegung» markiert dabei die Präferenz einer bestimmten «Bibel» als konkrete Kanonausprägung. Diese Präferenz trägt der Beobachtung Rechnung, dass die meisten biblischen Texte überhaupt nur deshalb die Zeit überdauert haben, weil sie schon sehr früh oder gar von Anfang an in einem größeren Zusammenhang autoritativer Schriften, die für eine Glaubensgemeinschaft konstitutive Bedeutung haben, überliefert wurden und damit auch (nur) als Teile (Teilaspekte) dieser Schriften wahrgenommen wurden. Es ist also sehr wohl berechtigt, primär nach intertextuellen Bezügen (Text-Text-Relationen) innerhalb dieser jeweiligen Kanonausprägung (Bibel) zu fragen – und dies nicht wieder nur unter historischen Gesichtspunkten (was war früher, was später, welcher Text ist von welchem abhängig), sondern auch unter inhaltlich-theologischen Aspekten: Welche zusätzlichen Sinndimensionen ergeben sich durch die gemeinsame, komplementäre Lektüre zweier und mehr biblischer Texte? Wie beeinflusst die kanonische Lesereihenfolge das Verständnis? Sind Wiederholungen bloße Verdopplungen, sind Widersprüche wirklich nur Widersprüche – oder sollen gerade dadurch Zusammenhänge und Botschaften sichtbar gemacht werden, die der einzelne Text für sich nicht deutlich werden lässt? Auch hier ist ein waches Bewusstsein für den hypothetischen Charakter der intertextuellen Relationen und ihrer Auswertung notwendig. Die Freude über manche Entdeckung darf nicht zu dem vorschnellen Rückschluss verführen, das sei auch vom historischen Autor (oder Redaktor) so gewollt und könne daher gar nicht anders verstanden werden. Derartige «Kurzschlüsse» von der biblischen Auslegung in die historische Rückfrage sind zu vermeiden. Dennoch bleiben beide Herangehensweisen eng aufeinander bezogen: Die biblische Auslegung muss Rechenschaft ablegen, auf welcher historischen Basis sie die jeweilige Kanonausprägung (Bibel) als literarischen Gesamtzusammenhang wählt und im Kontext welcher Glaubensgemeinschaft sie deren «kanonische» Texte auslegt. Die historische Rückfrage rekonstruiert, wie der Text in seiner Entstehungssituation bzw. im Verlauf seines Werdens und seiner redaktionellen Transformationen einstmals verstanden worden sein könnte und gibt damit einen wichtigen Impuls (nicht aber die alles bestimmende bzw. alles andere ausschließende Norm) für die biblische Auslegung vor.

Dabei ist keine der Herangehensweisen die jeweilige Kontrollinstanz der anderen: Eine durch biblische Auslegung aus dem Gesamtzusammenhang der Schrift erhobene Sinndimension kann nicht von der historischen Rückfrage mit dem Argument vom Tisch gewischt werden, dass der historische Autor das nie so gedacht haben könne. Ebenso wenig kann die historische Rückfrage dadurch eingeschränkt werden, dass man nur die «kanonischen» Texte berücksichtigen dürfe und die «außerkanonischen» Texte per se von minderem Wert seien. Wieder gilt der Grundsatz der Komplementarität, nicht der der Konkurrenz.

Fazit

Methodenreflexion ist in einer als Wissenschaft verstandenen Bibelexegese immer angebracht; eine Methodendiskussion im Sinne eines Richtungsstreits mit Ausschließlichkeitsansprüchen unangemessen. «Historisch-kritische» und «kanonische» Exegese sind keine konkurrierenden Methoden, sondern einander komplementär ergänzende Herangehensweisen, die unter den neuen Begriffen der «historischen Rückfrage» und der «Biblischen Auslegung» in einer «Methode» zusammengefasst werden können.

Beide Aspekte zusammen erhellen wesentliche Dimensionen des biblischen Textes, der Einzeltexte als «Perikopen» wie der jeweiligen Bibel als Kanonausprägung einer Glaubensgemeinschaft als literarischer Großkontext. Die exegetische Methode reflektiert den Bibeltext in seiner geschichtlichen «Inkarnation» (im Sinne einer Textwerdung von Gottes Wort), in seiner historischen Ursprungssituation und seiner literarischen Überlieferung sowie materiellen Beschaffenheit (Handschriften); sie fragt nach den möglichen Sinndimensionen, die der Text in seinem historischen und literarischen Umfeld entfalten kann, nach den Relationen, die er mit anderen Texten im Lektürevorgang eingeht und was diese Relationen für das Gesamtverständnis beitragen – und so tastet sich diese Methode zum überzeitlichen Bedeutungsspektrum des Textes vor, das letztlich auch Hintergrund und Movers für die fortwährende Überlieferung war und ist. Von hierher ergeben sich die Anknüpfungspunkte in theologische und gesellschaftliche Diskurse. Durch eine solche dem komplexen Phänomen «Bibeltext» angemessene vielfältige Methodik gewinnen das Fach Bibelwissenschaft und ihr Gegenstand, die Bibel als Gottes Wort in Menschenwort, ihre Relevanz und Aktualität.

ANMERKUNGEN

¹ Es ist hier weder Zeit noch Ort, diese Diskussion nachzuzeichnen, daher wird auch weitgehend auf Belege in Form von Fußnoten verzichtet. Die Literaturauswahl am Ende des Beitrags versucht, wichtige Wortmeldungen anzuführen.

² Zu Komposition und Überlieferung, Struktur und kanonischer Lektüre der Amosschrift vgl. die äußerst instruktive neue Studie von G. Steins, Gericht und Vergebung.

LITERATURAUSWAHL

(siehe auch www.biblischeauslegung.de):

Ballhorn, Egbert/Steins, Georg (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 2007.

Behrens, Achim, Kanon. Das ganze Alte Testament ist mehr als die Summe seiner Teile, in: *Kerygma und Dogma* 53, 2007, 274-297.

Dohmen, Christoph, Art. Exegese, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (3. Auflage) 3 (1995) 1087-1096.

Dohmen, Christoph, Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutungen haben können, in: Hossfeld, Frank-Lothar/Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger*, Herders Biblische Studien 44, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004, 174-191.

Dohmen, Christoph, Vielfältig wie die Bibel selbst. Aktuelle Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft: *Herder Korrespondenz Spezial: Glauben denken*, 2008.

Dohmen, Christoph, Kanonische Exegese, in: Ortkemper, Franz-Josef/Schuller, Florian (Hg.), *Berufen, das Wort Gottes zu verkündigen. Die Botschaft der Bibel im Leben und in der Sendung der Kirche*, Stuttgart 2008, 21-33.

Dohmen, Christoph/Steins, Georg, Art. Schriftauslegung, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (3. Auflage) 9 (2000) 253-256.

Ebner, Martin, Die heißen Eisen anpacken. In der neutestamentlichen Exegese dominiert die Methodenreflexion, in: *Herder Korrespondenz Spezial: Glauben denken*, 2008, 25-28.

Ebner, Martin, Grundoptionen der historisch-kritischen Exegese, in: Ortkemper, Franz-Josef/Schuller, Florian (Hg.), *Berufen, das Wort Gottes zu verkündigen. Die Botschaft der Bibel im Leben und in der Sendung der Kirche*, Stuttgart 2008, 9-20.

Frankemölle, Hubert, Methodik und Hermeneutik. Anfragen an die «kanonische Exegese», in: Schmeller, Thomas (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen*, Freiburg: Herder 2008, 11-32.

Groß, Walter, Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?, in: Hossfeld, Frank-Lothar (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamt-biblischen Theologie*, QD 185, Freiburg: Herder, 2001, 110-149.

Hieke, Thomas, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer biblischen Auslegung, in: *Biblische Notizen* 119/120 (2003) 71-89.

Hieke, Thomas, Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 12 (2003) 65-76.

Hieke, Thomas, Alles Auslegungssache. Methodisch-hermeneutische Erwägungen zur Kontextualisierung biblischer Auslegung, in: *Biblische Notizen. Neue Folge* 140 (2009) 95-110.

Janowski, Bernd (Hg.), *Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel* (Theologie interdisziplinär, 1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007.

Rahner, Johanna, Kanonische und/oder kirchliche Schriftauslegung? Der Kanon und die Suche nach der Einheit, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 123 (2001) 402–422.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: Hossfeld, Frank-Lothar (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, QD 185, Freiburg: Herder, 2001, 48–87.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?, in: *Herder Korrespondenz* 57 (2003, 8) 412–417.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Gemäß der Schrift. Altes Testament, Judentum und kanonische Exegese im Jesus-Buch von Benedikt XVI.: *Herder-Korrespondenz Spezial: Jesus von Nazaret*, 2007, 10–14.

Steins, Georg, Der Bibelkanon als Text und Denkmal. Zu einigen methodologischen Problemen kanonischer Schriftauslegung, in: Jonge, Henk Jan de/Auwers, Jean-Marie (Hg.), *The Biblical Canons*, BEThL 163, Leuven: Peeters, 2003, 177–198.

Steins, Georg, «Das Wort Gottes wächst mit den Lesenden». Eine folgenreiche Rückbesinnung gegenwärtiger Bibelexegese, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 74–81.

Steins, Georg, Kanonisch lesen, in: Utzschneider, Helmut/Blum, Erhard (Hg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006, 45–64.

Steins, Georg, Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück an den Anfang!, in: *Bibel und Kirche* 62 (2007) 116–121.

Steins, Georg, *Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament*, SBAB 48, Stuttgart 2009.

Steins, Georg, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch*, SBS 221, Stuttgart 2010.

Utzschneider, Helmut, Text – Leser – Autor. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese, in: *Biblische Zeitschrift* 43 (1999) 224–238.

Veijola, Timo, Text, Wissenschaft und Glaube. Überlegungen eines Alttestamentlers zur Lösung des Grundproblems der biblischen Hermeneutik, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000) 313–339.

Zenger, Erich, Das Jesus-Buch von Benedikt XVI. im Licht des Alten Testaments, in: *zur debatte* 5 (2007) 29–31 (<http://www.con-spiration.de/texte/2007/zenger.html>).

ADEL THEODOR KHOURY · MÜNSTER

DER KORAN UND DIE BIBEL

Der Koran, das heilige Buch des Islams, ist die Sammlung der nach islamischem Glauben dem Propheten Muhammad von Gott offenbarten Mitteilungen. An mehreren Stellen sagt er deutlich, dass er eine Verbindung zur Bibel hat: Er nennt die Juden und die Christen die «Leute des Buches», d.h. die Menschen, denen die Tora und das Evangelium von Gott her zugekommen sind. Er betont an mehreren Stellen, dass er offenbart worden ist zur Bestätigung dessen, was vor ihm vorhanden ist, nämlich die Tora und das Evangelium (vgl. 2,41.9.89.97.101; 4,47; 5,48; 6,92; 10,37; 12,111; 35,31). Mit den Juden, die in seiner unmittelbaren Umgebung (einige in Mekka, viele in Medina und den benachbarten Städten) wohnten, führt Muhammad im Koran sehr viele Streitgespräche. Auch mit den Christen hatte er viele Kontakte auf seinen Karawanenreisen nach Syrien und Palästina gehabt. Er kennt die christlichen Gemeinden im Norden, die christlichen arabischen Stämme an der Nordgrenze zu Syrien und zum Irak, er nennt die Christen des Jemen im Süden «die Gläubigen», die «an Gott glauben», er schickt muslimische Familien, um sie der Unterdrückung durch seine Gegner in Mekka zu entziehen, nach Abessinien und gibt ihnen als Botschaft für den Kaiser Abessinien den ersten Teil der Sure 19 über Maria und Jesus. Er zeigt sich tief beeindruckt von der Lebensweise und der religiösen Weisheit der christlichen Mönche und lobt sie im Koran (57,27). Und er hört nach seiner prophetischen Berufung auf das Urteil des Vorstehers der christlichen Gemeinde in Mekka, Waraqa ibn Naufal, des Vetters seiner Frau Khadija. Trotz mancher strengen Auseinandersetzung mit ihnen über christologische Fragen und trotz des Befehls, sie der Herrschaft des Islams zu unterwerfen (9,29), nannte er sie zuletzt als diejenigen, die den Muslimen «in Liebe am nächsten stehen» (5,82). Beiden, Juden und Christen, räumt er das Recht und die Pflicht ein, nach den Rechtsbestimmungen der Tora bzw. des Evangeliums zu leben (5, 43-44 und 5,46-47).

ADEL THEODOR KHOURY, geb. 1930 im Libanon, Priesterweihe 1953, 1970-93 Professor für Religionswissenschaft und Leiter des Seminars für Allgemeine Religionswissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Vorstand der Forschungsstelle für den christlich-islamischen Dialog im Libanon.

ERZÄHLUNGEN ÜBER BIBLISCHE GESTALTEN

An verschiedenen Stellen erwähnt der Koran die Propheten der biblischen Tradition, deren Predigt bzw. Legende ihm eindrucksvoll erscheint. Er erwähnt vor allem die großen Namen, die in seiner Umgebung besonders bekannt waren. An einer Stelle zählt er diese prophetischen Gestalten auf: «Wir gaben dir eine Offenbarung, wie Wir Noach und den Propheten nach ihm offenbart haben. Und Wir offenbarten (auch) Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, Jesus, Ijob, Jonas, Aaron und Salomo. Und Wir ließen David eine Schrift zukommen» (4,163).¹

Die Höhepunkte der prophetischen Geschichte bilden verständlicherweise die Sendungen jener Propheten, die vor Muhammad als die Gründer einer bestimmten Religion, besser gesagt: einer bestimmten Gestalt der einen Offenbarungsreligion, gelten. Sie werden deswegen im Koran besonders hervorgehoben, weil sie als Vorgänger Muhammads betrachtet werden, oder anders ausgedrückt, weil Muhammad sich als einen von ihnen, als den letzten Gesandten dieser Reihe und seine eigene Botschaft als die Bestätigung der früheren Botschaften ansieht.

Abraham

Die Gestalt Abrahams nimmt in der Lehre des Korans² eine sehr hohe Stellung ein. Denn Abraham ist das Vorbild aller Gläubigen (vgl. 2,124; 60,4.6). Abraham ist der Freund Gottes, das ist sein Ehrentitel im Koran (4,125) und in der islamischen Tradition. Er wurde von Gott rechtgeleitet und auserwählt (3,33). Gott gab ihm die Offenbarung (2,136; 4,163) und die Prophetie (4,163). Der Koran spricht sogar einmal von einer heiligen Schrift, die von Abraham hinterlassen worden sei (87,18–19). Gott ließ der Sippe Abrahams «das Buch und die Weisheit zukommen...»³ (4,54). Abrahams Glaube wird einer harten Probe ausgesetzt durch die Aufforderung Gottes, seinen Sohn zu opfern (37,99–113; 2,124). Die islamischen Kommentatoren sind sich darüber nicht einig, wer geopfert werden sollte, Isaak (so die Mehrheit unter den frühen Kommentatoren) oder Ismael. Das Opfer Abrahams ist übrigens für den Islam die Grundlage und das Vorbild des rituellen Opfers zur Zeit der Wallfahrt in der Nähe von Mekka (vgl. 37,107).

Abraham wird im Koran als der erste Muslim bezeichnet, das Modell des gottergebenen Gläubigen. Er hat mit seinem Sohn Ismael das Heiligtum der Kaba gegründet (2,125–127; 3,95–97; 22,26). Und er hat die Pflichten eines frommen Muslims erfüllt: Glaube, Gebet und Almosen (21,73), Wallfahrt (Weihe, Umlaufprozession, Opfer: 22,26–29), gute Werke (21,73).

Der Koran bekennt sich ausdrücklich zum Glauben und zur Urreligion Abrahams: «Diejenigen unter den Menschen, die am ehesten Abraham be-

ansprechen dürfen, sind die, die ihm gefolgt sind, und dieser Prophet und diejenigen, die glauben. Und Gott ist der Freund der Gläubigen» (3,68; vgl. 3,95; 4,125; 6,161; 16,123).

So weist der Koran die Ansprüche der Juden und der Christen zurück, allein die wahre Religion zu besitzen (2,135–140; 3,65–68). Abraham kam vor Mose und der Tora und vor Jesus Christus und dem Evangelium. Ihm stünden Muhammad und die Muslime am nächsten (3,68). Abraham selbst – so der Koran – bittet Gott, seinen Nachkommen den Propheten Muhammad zu schenken (2,127–129).

So ist Abraham für den Koran das Vorbild all derer, die durch den Glauben den Weg zu Gott finden und im Glauben ein Leben vor Gott, in Gottesfreundschaft, führen.

Mose

Die Angaben des Korans über Mose⁴ und seine Rolle als Prophet, Volksführer und Verkünder des Gesetzes Gottes erinnern wohl an die Angaben der Bibel, sind jedoch dem Muhammad durch die Vermittlung der jüdischen Volkstradition und in einer entsprechend ausgeschmückten Form bekannt geworden. Da aber Muhammad es liebt, sich an Mose zu orientieren und seine eigene Rolle bei den Arabern als ähnlich der des Propheten und Gesetzgebers Mose anzusehen, so projiziert der Koran oft in die Gestalt des Mose die Auffassungen Muhammads über die prophetische Verkündigung und die Funktion des Gesetzes.

Berufung und Sendung Moses im Koran erinnern an die Angaben der Bibel (u.a. 20,10–13). Seine Beglaubigungswunder wird er vor dem Pharao vollbringen (u.a. 20,17–23). Über die Auseinandersetzung des Mose mit dem Pharao, die Zeichen, die er wirkte, und die Verfolgung der Kinder Israels durch die Ägypter, aber auch über das rettende Eingreifen Gottes beinhaltet der Koran ähnliche Erzählungen wie die Bibel.

Mose erhält von Gott den Auftrag, sein Volk von der Knechtschaft in Ägypten zu befreien (u.a. 20,24.42–45). Und Gott zeigt ihm eine besondere Zuwendung: Er hat mit ihm gesprochen (4,164; 7,144; 19,51–52).

Der Inhalt seiner prophetischen Botschaft ist der gleiche wie der aller anderen Propheten: Glaube an den einen, einzigen Gott und an das jüngste Gericht sowie die Pflicht, Gott allein zu dienen (20,14–15.49–55; 26,23–28).

In vielen Versen bestätigt der Koran die göttliche Sendung des Mose als Verkünder des Tora-Gesetzes. Was die Bedeutung der Tora im Leben der Gemeinschaft anbelangt, so können die Aussagen des Korans in folgende Punkte zusammengefasst werden:

– Das Gesetz der Tora ist Licht (21,48; 14,5; 6,91), es enthält einsichtbringende Zeichen für die Menschen. Somit ist das Gesetz die Norm des Glau-

bens (28,43). Das Gesetz ist Rechtleitung und Barmherzigkeit, Richtschnur, gerader Weg und somit Norm des praktischen Handelns: «Und Wir haben Mose das Buch zukommen lassen. ... Und Wir haben es zu einer Rechtleitung für die Kinder Israels gemacht» (32,23; vgl. 23,49; 21,48; 45,16-17; 17,2; 40,53-54; 28,43; 37,117-118 – vgl. 6,91; 6,154; 7,154; 2,53; 5,44).

- Das Gesetz Gottes ist detailliert und setzt die einzelnen Dinge und Vorschriften auseinander, so dass der Weg der Gläubigen deutlich bleibt (6,154; 7,145).

- Wegen der Hartnäckigkeit der Juden hat Gott ihnen jedoch in der Tora einige Einschränkungen auferlegt (4,160; 6,146-147).

- Im Übrigen hat die Tora nicht alle dunklen Punkte der Glaubenslehre und der Gesetzgebung erhellet. So bleibt ein Fortschritt in dieser Richtung möglich. Diesen Fortschritt bringt zunächst einmal das Evangelium Jesu Christi.

Jesus Christus

Jesus⁵ wird im Koran ausdrücklich Sohn Marias genannt. Was der Koran über die Geburt, die Kindheit und die Zeichen der göttlichen Auserwählung Marias erzählt, erinnert ziemlich an den Stil der christlichen Apokryphen.

Gott nimmt sich Marias an, stellt sie unter seinen besonderen Schutz und lässt sie im Tempel unter der Obhut des Zacharias heranwachsen. Er sorgt auf wunderbare Weise für ihren Unterhalt im Tempel (3,37). Diese Zeichen der besonderen Erwählung Marias (3,42-43) riefen bei den Dienern Gottes im Tempel eine so große Begeisterung hervor, dass sie miteinander wetteiferten, wer sie wohl betreuen durfte (3,44).

Der Koran unterstreicht in seinen Erzählungen den wunderbaren Charakter der Ereignisse, die sich auf die Geburt Jesu⁶ und überhaupt auf seine Sendung, sein Wirken, sein Ende und seine eschatologische Rolle beziehen.

Aus dieser Darstellung geht eindeutig hervor, dass der Koran mit aller Bestimmtheit an der jungfräulichen Geburt Christi festhält. An einer anderen Stelle verteidigt er Maria gegen die Verleumdung der Juden (4,156). Er bezeichnet Maria wiederholt als die, «die ihre Scham unter Schutz stellte» (21,91; 66,12).

Jesus Christus, der Sohn Marias, ist ein Prophet, von Gott gesandt, das Evangelium zu verkünden. Gott hat ihn mit heiligem Geist gestärkt (2,87. 253; 5,110 ...) und beauftragt, den Kindern Israels die Tora zu bestätigen (5,46; 19,21). Zudem bringt das Evangelium der Barmherzigkeit eine Erleichterung der Bestimmungen des Gesetzes (3,50). Jesus bringt schließlich mehr Klarheit über Glauben und Gesetz (46,63).

Zur Beglaubigung seiner prophetischen Sendung bewirkte Jesus verschiedene Zeichen, die der Koran parallel zu den Aussagen der Evangelien

angibt: «Und als Gott sprach: O Jesus, Sohn Marias, gedenke meiner Gnade zu dir und zu deiner Mutter, als Ich dich mit dem Geist der Heiligkeit stärkte, so dass du zu den Menschen in der Wiege und als Erwachsener sprachst; und als Ich dich das Buch, die Weisheit, die Tora und das Evangelium lehrte; und als du aus Ton etwas wie eine Vogelgestalt mit meiner Erlaubnis schufest und dann hineinbliesest und es mit meiner Erlaubnis zu einem Vogel wurde; und als du Blinde und Aussätzige mit meiner Erlaubnis heiltest und Tote mit meiner Erlaubnis herauskommen ließest; und als Ich die Kinder Israels von dir zurückhielt, als du mit den deutlichen Zeichen zu ihnen kamst, worauf diejenigen von ihnen, die ungläubig waren, sagten: Das ist nichts als eine offenkundige Zauberei» (5,110; vgl. den parallelen Text 3,48–49, der Jesus selbst in den Mund gelegt wird.)

Trotz dieser klaren Beweise mochten die Juden an Jesus nicht glauben. Nur die Jünger erkannten die göttliche Botschaft und schenkten ihr Glauben (5,111).

Der Tod Jesu am Kreuz wird vom Koran als falsche Behauptung der Juden zurückgewiesen: «und weil sie sagten: Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet. – Sie haben ihn aber nicht getötet, und sie haben ihn nicht gekreuzigt, sondern es erschien ihnen eine ihm ähnliche Gestalt ... Und sie haben ihn nicht mit Gewissheit getötet, sondern Gott hat ihn zu sich erhoben. Gott ist mächtig und weise» (4,157–158).

So hat Gott, meinen einige Exegeten, Jesus aus den Händen seiner Feinde errettet. Erst danach ist er gestorben und nach einer sehr kurzen Zeit wieder von den Toten auferweckt und in den Himmel erhoben worden. Andere meinen, dass die Erhebung in den Himmel ohne vorherigen Tod erfolgt sei; Christus werde aber am Ende der Zeit wiederkommen und erst dann sterben.

Jesus wird zunächst einmal vom Himmel ins heilige Land herabkommen. Dort wird er sich als vollkommener Muslim verhalten: Er vernichtet den Antichrist, verrichtet in Jerusalem das vorgeschriebene Morgengebet, indem er sich hinter dem Vorbeter in die Reihen der islamischen Gläubigen hinstellt. Er schafft sodann alles ab, was gesetzwidrig ist; dann wird er über ein vollkommen geeintes Reich herrschen, als gerechter König regieren und der ganzen Schöpfung einen vierzig Jahre andauernden Frieden schenken.

So stellt der Koran die Lebensgeschichte Jesu, seine Sendung und seinen prophetischen Auftrag dar. Er erwähnt mit keinem Wort sein Erlösungswerk. Denn die Menschen brauchen nach islamischer Lehre nicht Erlösung, sondern Gottes Barmherzigkeit. Jeder ist Sünder vor Gott, und er hat nur seine eigenen Sünden zu verantworten (39,7). Niemand kann stellvertretend für andere auftreten und ihnen Erlösung bringen (6,164). Jesus Christus ist also (nur) einer der größten Propheten der Geschichte, ein Prophet, den Gott mit einer besonderen Gnade und einer wunderbaren Auserwählung ausgezeichnet hat.

Weitere Gemeinsamkeiten und zugleich Unterschiede in den Glaubensaussagen zwischen dem Koran und der christlichen Deutung der Bibel beziehen sich auf die Frage: Wer ist Jesus Christus? Der Islām ist eine streng monotheistische Religion, die die Einzigkeit Gottes stark betont. Der Monotheismus ist nach der Aussage des Korans auch die Mitte jeder prophetischen Verkündigung und jedes Glaubensinhaltes. Der Koran polemisiert nicht pauschal gegen die christliche Lehre, er greift, und dies zunächst einmal in milder Art, dann aber immer schärfer, nur das an, was er die Übertreibung der Christen nennt. In der Beurteilung der Person Jesu Christi stimmt er in vielen Punkten mit der Lehre des christlichen Glaubens überein, lehnt jedoch die Lehre von der Gottheit Christi ab.

Für den Koran ist Jesus ein Prophet und Gesandter Gottes:

- Jesus, der Sohn Marias, ist der Knecht Gottes. Jesus ist ein Diener Gottes (19,30; 4,172), dem besondere Gnade erwiesen wurde (43,59), ein lauterer Junge (19,19), ein Gesegneter (19,31). Er ist der Messias, aber nicht im christlichen Verständnis. Der Titel Messias, Christus, bedeutet, dass er mit dem Segen Gottes gesalbt wurde und dadurch zur Prophetensendung befähigt wurde.

- Jesus Christus ist das Wort Gottes (3,45; 4,171). Hier übernimmt der Koran die christliche Bezeichnung, jedoch ohne die christliche Deutung dieses Titels. Er ist Wort Gottes, weil er durch das schöpferische Wort Gottes geschaffen wurde (3,59). Außerdem hat er das Wort Gottes den Menschen verkündet.

- Jesus Christus ist Geist von Gott (vgl. 4,171), weil er, so die muslimischen Kommentatoren, durch das Einhauchen des göttlichen Geistes von Maria empfangen wurde (21,91).

- «Christus wird es sicher nicht aus Widerwillen ablehnen, Diener Gottes zu sein ...» (4,172), das ist die dezidierte Haltung des Korans. Er erhebt sich gegen die Übertreibung der Christen und fordert von ihnen, sie sollen nur die Wahrheit sagen und Jesus, dem Sohn Marias, keine Eigenschaften zuschreiben, die ihm nicht zustehen (4,171). Denn alle Menschen stehen vor Gott wie Diener da, das ist die ihnen allen gehörige Haltung: «Niemand in den Himmeln und auf der Erde wird zum Erbarmer anders denn als Diener kommen können» (19,93).

Alle Argumente, die der Koran den Polytheisten entgegenhält, können hier Anwendung finden: Gott ist auf niemand angewiesen (10,68; 2,116), und wenn er etwas will, so erschafft er es durch sein schöpferisches Wort (2,117) und nicht durch einen Akt der Zeugung (112,3). So hat er kein Kind und auch keine Gefährtin (72,3; 6,101). Der Koran sagt das auch deutlich in Bezug auf Christus: «Es steht Gott nicht an, sich ein Kind zu nehmen. Preis sei Ihm! Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr: Sei!, und sie ist» (19,35).

So verwirft der Koran die christliche Lehre, die Jesus Christus als Gottes Sohn betrachtet. Durch verschiedene zusätzliche Argumente versucht er, den Irrtum dieser Lehre nachzuweisen. Er stellt fest, dass Jesus und Maria, seine Mutter, doch wie normale Sterbliche «pfl egten Speise zu essen» (5,75). Das habe Jesus auch selbst vor Gott im Himmel bezeugt, und zwar in feierlicher Form: «Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was Du mir befohlen hast, nämlich: Dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn...» (5,117; vgl. 5,72; 9,30-31).

Wenn die Christen auf ihrer falschen Lehre beharren, so sind sie den Ungläubigen gleich. Noch schärfere Töne hört man im folgenden Vers: «Ungläubig sind gewiss diejenigen, die sagen: Gott ist Christus, der Sohn Marias. Sprich: Wer vermag denn gegen Gott überhaupt etwas auszurichten, wenn Er Christus, den Sohn Marias, und seine Mutter und diejenigen, die auf der Erde sind, allesamt verderben lassen will?» (5,17).

Für den Koran ist Jesus nicht Gottes Sohn. Er ist aber ein großer Prophet und ein Gesandter Gottes, der durch eine besondere Gnade ausgezeichnet wurde. Er ist und bleibt in seiner Botschaft, in seinem Leben und in seiner Person ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes für die Menschen in aller Welt.

GOTTESVORSTELLUNG DES KORANS

Der Gott des Korans ist der Gott der Bibel. Er bekräftigt das an die Adresse der Juden und der Christen: «Unser Gott und euer Gott ist einer» (29,46). Verständlich wird, dass die Hauptaussagen über Gott mit denen übereinstimmen, die die Bibel enthält. Dies, auch wenn es im Einzelnen eigene Deutungen des Korans und der islamischen Gelehrten gibt und auch da und dort etliche Unterschiede in manchem Punkt festzustellen sind.

Gott ist der Schöpfer

Gott ist der Schöpfer der ganzen Welt, von «Himmel und Erde» (Koran 46,34). Er hat die Erde in zwei Tagen erschaffen (41,9), die gesamte Welt aber in sechs Tagen, dann hat er sich auf seinem Thron zurechtgesetzt (11,7), um die Welt zu regieren. Dann hat Gott den Himmel und die Erde zum Dienst des Menschen ausgestattet und ihnen eine feste Ordnung vorgeschrieben (vgl. 7,54 u.a.).

Gott ist auch der Schöpfer des Menschen. Er hat ihn – wie auch in der Bibel beschrieben – aus Erde (18,37), aus Lehm (23,12), aus einer Tonmasse (32,7) geformt. Aus dieser Bildnerarbeit des Schöpfers entstanden Menschen «in schönster ebenmäßiger Gestalt» (95,4; 40,64).

Gott hat jedoch eine charakteristische Art zu schaffen: durch sein *schöpferisches Wort*: «Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr nur: Sei!, und sie ist» (2,117).

Gott ist die Vorsehung

Die Wirkung der Vorsehung Gottes besteht nach der Auffassung des Korans hauptsächlich in der Erfüllung folgender Aufgaben: die Weiterschöpfung der Welt und des Menschen sichern, das Geschick des Menschen bestimmen, dem Menschen den Lebensunterhalt schenken und endlich ihn im Leben auf die Probe stellen.

Gott ist der Richter

Gott ist der einzige Sachwalter, der dem Menschen überhaupt von Nutzen sein und «Freundschaft gewähren» kann (18,44), denn er ist der einzige Richter, der jeden für seinen Glauben und sein Tun zur Verantwortung ziehen wird. In unzähligen Versen verbindet der Koran den Glauben an den Jüngsten Tag mit dem Glauben an Gott (u.a. 2,8.126.232; 3,114; 4,162; 58,22). Denn Gott ist der, «der Verfügungsgewalt besitzt über den Tag des Gerichtes» (1,4).

Zur Beurteilung der Menschen werden ihr Glaube und ihre Werke berücksichtigt, denn «ein jeder haftet für das, was er erworben hat» (74,38). Um festzustellen, ob einer den Glauben angenommen und was er in seinem Erdenleben getan hat, werden folgende Mittel angewandt: Bücher, in denen die Taten der Menschen aufgezeichnet sind, eine Himmelswaage und eine sehr dünne und scharfe Brücke über den Abgrund.

Das endgültige Urteil wird von Gott gefällt, der alles über die Menschen weiß (58,7). Nach seinem Urteil und seiner Entscheidung werden die Menschen sortiert (vgl. 77,13; 44,40), die einen sind die Geretteten und gehören zu der Gruppe auf der rechten Seite (56,8.27.38,90.91; 74,39; 90,18), die Verdammten gehören zu der Gruppe auf der linken Seite (56,41).

Die Pein der Verdammten in der Hölle dauert ewig (43,74-77; 41,28; 11,106-107; 6,128; 2,81; 3,24; 33,64-65).

Grund zur Belohnung der Menschen im Paradies sind ihr Glaube und ihre guten Taten. In unzähligen Versen wiederholt der Koran, dass die Belohnung bei Gott für diejenigen bereitsteht, die glauben und das Gute tun (unter vielen anderen Versen 84,25; 20,75-76; 29,58; 31,8-9; 2,25; 22,14.23.50). Wie die Qual der Hölle ist die Wonne des Paradieses ewig (11,108). Der Koran schildert in prachtvollen Bildern die unsagbaren Wonnen des Paradieses, das ungetrübte Glück im wunderbaren Garten Gottes mit seinen Flüssen von Wasser, Milch, Wein und Honig (14,23; 47,15), mit seinem Überfluss an Früchten und an allem, was dem leiblichen Wohl dient (36,55-57; 43,69-73; 18,31), mit seinem Frieden und seinem Glück (15,45-50), mit dem geschlechtlichen Verkehr mit den Paradiesjungfrauen (Huri: 52,20; 56,22.35-37; 55,56.58; 37,48-49; 38,52; 44,54; 2,25; 3,15).

Die Bewohner des Paradieses haben auch die Möglichkeit, zu Gott hinzuschauen (75,22-23). Die Anschauung Gottes ist jedoch nicht eine ständig gegebene Möglichkeit für alle Gläubigen. Sie ist nur in den Augenblicken möglich, die Gott selbst bestimmt, und für die gläubigen Männer und Frauen, die er dafür auswählt.

Gott ist der Eine, Einzige und Transzendente

Eine prägnante Formel des koranischen Monotheismus findet sich in der kurzen Sure 112,1-4: «Sprich: Er ist Gott, ein Einziger, Gott, der Undurchdringliche. Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden, und niemand ist Ihm ebenbürtig.»

Mit der Betonung der Einzigkeit Gottes reagiert der Koran vor allem gegen den Polytheismus der Altaraber, aber auch gegen einige Aussagen des christlichen Glaubens über die Gottheit Jesu Christi (siehe oben) und über die Dreifaltigkeit (4,171; 5,73).

Außerdem unterstreicht der Koran ausdrücklich die Transzendenz Gottes. Gott ist erhaben, betont der Koran (vgl. u.a. 2,255; 20,114; 23,92.116). «Die Blicke (der Menschen) erreichen Ihn nicht» (6,103). Auch wenn er sich erkennen lässt, so bleibt er dennoch verborgen (57,3). «Nichts ist Ihm gleich» (42,11).

Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Bibel und Koran

Am Ende dieses Abschnittes ist in Bezug auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Koran und Bibel⁷ vor allem Folgendes festzustellen:

1. Differenzierter oder nicht differenzierter Monotheismus?

- Der Islam bekennt sich zu einem strengen, nicht näher differenzierten Monotheismus. Alles, was ihm als eine Gefährdung dieses Monotheismus erscheint, lehnt er ab.
- Das Christentum bekennt einen differenzierten Monotheismus: einen Gott in drei Personen.

2. Jesus Christus: Wer ist er?

Der große Streitpunkt zwischen Islam und Christentum bezieht sich auf die Deutung der Person Jesu Christi und seine Heilsrolle in der Geschichte. Während die Muslime in ihm einen begnadeten Menschen, einen großen Propheten und den Verkünder des Evangeliums sehen und dabei betonen, dass er nur ein Mensch sei, glauben die Christen über seine menschliche

Natur hinaus an seine göttliche Person und seine göttliche Natur. Als menschengewordener Gottes-Sohn ist er der Heiland der Menschen und der gesamten Schöpfung.

3. Gemeinsamkeiten mit der christlichen Lehre

Die meisten Aussagen der islamischen Gotteslehre stimmen mit den allgemeinen Aussagen der christlichen Gotteslehre überein: Gott ist der Schöpfer, – die Vorsehung, – der Richter, – der Eine und Einzige, – der Transzendente, – der durch die Propheten gesprochen hat.

Diese grundlegenden Gemeinsamkeiten haben eine entsprechende Würdigung in einer Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils gefunden: «Der Heilswille umfasst auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird» (*Lumen gentium*, Nr. 16). Die Päpste nach dem Konzil haben diese Aussage in ihren Reden und Erklärungen immer wieder bekräftigt: Christen und Muslimen beten denselben Gott an.

Bereits der Koran äußerte sich in ähnlicher Weise: «Und streitet mit den Leuten des Buches (= *Juden und Christen*) nur auf die beste Art, mit Ausnahme derer von ihnen, die Unrecht tun. Und sagt: Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt und zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist einer. Und wir sind Ihm ergeben» (29,46).

Auch wenn Christen und Muslime nicht in jedem Punkt die gleichen Vorstellungen und Aussagen über Gott haben, so zeigen dennoch die vielen Gemeinsamkeiten zwischen ihrer jeweiligen Gottesvorstellung, dass sie denselben Gott meinen, wenn sie ihn anbeten.

RELIGIÖSE PFLICHTEN UND MORALISCHE GEBOTE

Die religiösen Pflichten sind das Kernstück des koranischen Gesetzes und die Hauptstützen des Islams. In ihrer Absicht und in manchen ihrer Verrichtungsformen sind sie denen ähnlich, die in der Bibel zu finden sind. Es sind dies das Glaubensbekenntnis, das Gebet, das Fasten, die gesetzliche Abgabe und die Wallfahrt nach Mekka.

Was die moralischen Gebote betrifft, so hat der Koran eine Liste von Geboten festgelegt, die einfach parallel läuft zum Dekalog: 17,22-39.⁸ Eine Kurzfassung liest man im Koran 6,151-152: «Sprich: Kommt her, dass ich euch verlese, was euer Herr euch verboten hat: Ihr sollt Ihm nichts beigesellen, und die Eltern gut behandeln; und tötet nicht eure Kinder aus (Angst vor) Verarmung – euch und ihnen bescheren Wir doch den Lebens-

unterhalt; und nähert euch nicht den schändlichen Taten, was von ihnen offen und was verborgen ist; und tötet nicht den Menschen, den Gott für unantastbar erklärt hat, es sei denn bei vorliegender Berechtigung. Dies hat Er euch aufgetragen, auf dass ihr verständig werdet. Und nähert euch nicht dem Vermögen des Waisenkindes, es sei denn auf die beste Art, bis es seine Vollkraft erreicht hat. Und gebt volles Maß und Gewicht nach Gerechtigkeit. Wir fordern von den Menschen nur das, was sie vermögen. Und wenn ihr aussagt, dann seid gerecht, auch wenn es um einen Verwandten geht. Und erfüllt den Bund Gottes. Dies hat Er euch aufgetragen, auf dass ihr es bedenkt.»

Zum Schluss gilt es, Folgendes festzustellen: Alle bisher dargelegten Angaben machen deutlich, dass der Koran sich auf die biblische Tradition beruft und sich selbst in diese Tradition stellt. Aber in manchen wesentlichen Punkten weicht seine Deutung der Offenbarungsinhalte von der der Juden und auch von der der Christen ab. Man kann daher den Islam nicht einfach als eine christliche Häresie bezeichnen, wie es oftmals geschehen ist. Der Islam versteht sich als eine selbstständige Religion. Einige seiner Wurzeln reichen in den Bereich der Bibel, daher seine Nähe zum Christentum. Einige seiner Lehren widersprechen zentralen verpflichtenden Lehren des Christentums, daher auch dann seine Ferne zum Christentum. Es gilt nun, im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils, ausgehend von den Gemeinsamkeiten (*Nostra aetate* 1) den Dialog miteinander zu pflegen und zu versuchen, die Menge der Unterschiede zu verringern. Und wir müssen, ohne den Dialog zu verlassen, fähig sein, die offenkundigen Widersprüche zunächst einmal geduldig auszuhalten.

ANMERKUNGEN

¹ Siehe mit vollständigem Text beider Bücher Johann-Dietrich THYEN, *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, Köln, ³2000; Adel Theodor KHOURY, *Der Koran*. Übersetzt und kommentiert, Gütersloh 2007; DERS., *Der Koran*, erschlossen und kommentiert, Düsseldorf, ³2007. – Da die Geschichte des Noach im Koran zwar einiges von der biblischen Erzählung über die Sintflut wiedergibt, vor allem aber dem Muster der sonstigen Strafllegenden der Propheten nachgebildet ist, sollen hier nur die wichtigsten Koranstellen angegeben werden, in denen die Geschichte des Noach dargelegt wird: 54,9-16; 37,75-82; 71,1-28; 26,105-122; 23,23-30; 11,25-49; 7,59-64.

² Die wichtigsten koranischen Texte, die sich auf Abraham beziehen, sind folgende (nach der wahrscheinlichen chronologischen Reihenfolge angegeben): 51,24-37; 37,83-113; 26,69-87.88-104; 15,51-77; 19,41-50; 21,51-73; 11,69-76; 29,16-27.31-32; 6,74-86; 2,124-134.

³ Vgl. 19,49; 21,72; 29,27.

⁴ Die wichtigsten Texte des Korans, die sich auf Mose beziehen, sind folgende: 79,15-26; 37,114-122; 44,16-31; 20,9-98; 26,10-68; 43,46-56; 27,7-14; 18,60-82; 40,23-54; 28,3-46.48-49; 10,75-92; 7,103-156.159-160; 2,49-73; 5,20-26.

⁵ Die koranischen Stellen, die sich auf Jesus Christus beziehen, sind folgende: 19,16-37; 43,57-65; 23,50; 21,91; – 42,13; 6,85; – 2,87.136.253; 3,33-44 (Maria). 45-63; 61,6.14; 57,27; 4,156-159.163.171-172; 33,7; 66,12 (Maria); 9,30-31; 5,17.46-47.72-78.110-119.

⁶ Die ausführliche Darstellung der Verkündigung an Maria befindet sich in der Sure 19.

⁷ Vgl. Joachim GNILKA, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg 2004.

⁸ Siehe eine ausführliche Darlegung in meinem Buch: *Der Islam und die westliche Welt*, Darmstadt 2001, 101-108.

RUDOLF VODERHOLZER · TRIER

OFFENBARUNG, SCHRIFT UND KIRCHE

Eine relecture von «Dei Verbum»

im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers

1. «Dei Verbum» – das «Meisterstück des Konzils»

Die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* entstand, so einer ihrer kundigsten Kommentatoren, in einem «Klima der Polemik», und es fehlte nicht viel, dass sie gar nicht das Licht der Welt erblickt hätte.¹ Erst durch das entschiedene Eintreten Papst Pauls VI., der die Thematik in der Schlussansprache der zweiten Sessio am 4. Dezember 1963 wieder auf die Tagesordnung setzte, wurde der Ausformulierung eines der bedeutendsten Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils der Weg bereitet. Umso erstaunlicher ist, dass, um das Urteil des Exegeten Pierre Grelot zu zitieren, das Konzil mit *Dei Verbum* so etwas wie sein «Meisterstück»² vorgelegt hat. In einem Entstehungsprozess, der alle vier Sessionen begleitet und die Konzilsentwicklung insgesamt widerspiegelt, ist ein kurzer und schlüssiger Text entstanden von außerordentlicher Dichte und Prägnanz. Den Konzilsvätern gelang es, beraten von den renommiertesten Theologen der Zeit, aus einem ganz der nachtridentinischen Kontroverstheologie und ihrer neuscholastischen Ausprägung entstammenden Schema *De fontibus revelationis*³ eine Konstitution zu formen, die das fundamentaltheologische Ringen der zurückliegenden Jahrzehnte positiv rezipierte. Das Offenbarungsdenken wird aus einer rationalistischen und intellektualistischen Verengung heraus- und einem biblisch angemessenen personalen Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes zugeführt; die historisch-kritische Exegese wird nicht nur nolens volens zugelassen, sondern auf der Basis eines historischen Verständnisses von Offenbarung als unabdingbares Moment der Schriftdeutung integriert; nicht zuletzt wird durch das klare Bekenntnis zur überragenden Bedeutung der Heiligen Schrift im Leben der Kirche auch ein bedeutendes ökumenisches Signal gesetzt.

RUDOLF VODERHOLZER, geb. 1959 in München. Ordentlicher Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier. Seit 2008 Direktor des «Institut Papst Benedikt XVI.» in Regensburg.

Schon ein erster Vergleich zwischen Titel und Struktur von vorbereitem Schema *De fontibus revelationis* mit dem Endtext *Dei Verbum* zeigt den Fortschritt, der durch die Offenbarungskonstitution errungen wurde. Indem der Konzilstext mit einem Prooemium und einem ersten Kapitel *De ipsa revelatione* eröffnet und darin das geschichtlich-personale Verständnis von Offenbarung und, ihr korrespondierend, von Glauben entfaltet, erhalten die im Schema *De fontibus revelationis* noch als Offenbarungsquellen titulierten und interpretierten Größen Schrift und Tradition ihre sachgemäße Einordnung als Vermittlungsweisen (DV II: «De divinae revelationis transmissione») der sowohl der Tradition als auch der Schrift vorausliegenden und sie transzendierenden Offenbarung selbst. Nicht nur der Themenkomplex «Schrift und Tradition» erfährt durch die Vorordnung der «Offenbarung selbst» eine Vertiefung, auch die in den weiteren Kapiteln drei bis fünf verhandelten Themen Inspiration, Irrtumslosigkeit und Auslegung der Schrift (DV III, 11–13), Altes Testament (DV IV, 14–16) und Neues Testament (DV V, 17–20), werden durch das Vorzeichen der alles bestimmenden *revelatio ipsa* in ein neues Licht gerückt und tiefer verstanden.⁴ Kapitel VI schließt mit sechs Artikeln über die Bedeutung der Heiligen Schrift im Leben der Kirche die Offenbarungskonstitution ab.

2. Joseph Ratzinger als Wegbereiter und Kommentator von «*Dei Verbum*»

Am Entstehen der Offenbarungskonstitution hat Joseph Ratzinger, seit dem Jahr 2005 Papst Benedikt XVI., maßgeblichen Anteil. Als Berater des Erzbischofs von Köln Josef Kardinal Frings arbeitete er mit diesem zusammen eine Reihe folgenreicher Wortmeldungen in der Konzilsaula aus, insbesondere diejenige vom 14. November 1962.⁵ Professor Ratzinger hatte zusammen mit Karl Rahner einen Alternativentwurf zu *De fontibus* verfasst.⁶ Ratzinger war Peritus der am 7. März 1964 gegründeten Subkommission der Theologischen Kommission, die die von Papst Paul VI. in der Schlussversammlung der zweiten Sessio geforderte Wiederaufnahme der Beratungen über das Offenbarungsschema aufgriff und den Endtext erarbeitete.⁷ Joseph Ratzinger ist es auch, der den lange Zeit maßgeblichen und nach wie vor nicht überholten deutschen Kommentar zu den ersten beiden und zum sechsten Kapitel von *Dei Verbum* im Ergänzungsband 2 des Lexikons für Theologie und Kirche (Freiburg 1967) verfasste. Seit zwei Jahren ist nun auch der vollständige Wortlaut des Vortrags bekannt, den Joseph Ratzinger auf Bitten⁸ des Kölner Erzbischofs am Vorabend der Konzileröffnung am 10. Oktober 1962 im Saal der Anima in Rom vor den deutschsprachigen Bischöfen gehalten hat.⁹ Doch damit nicht genug der neuen Quellenlage: Seit September 2009 liegt endlich auch der Teil der von Joseph Ratzinger 1955 bei der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität

eingereichten Habilitationsschrift vor,¹⁰ den er aufgrund der erheblichen Kritikpunkte des Zweitgutachters Michael Schmaus zurückgezogen und bislang nicht veröffentlicht hatte. Von dieser Habilitationsschrift sagt Ratzinger in seinen Lebenserinnerungen, dass ihm die dabei gewonnenen Erkenntnisse bezüglich des Zueinanders von Offenbarung, Schrift und Überlieferung bei den Konzilsdebatten zu dieser Fragestellung wertvolle Dienste geleistet haben.¹¹

Im Folgenden soll eine relecture der Aussagen von *Dei Verbum* bezüglich Offenbarung, Schrift, Tradition und Kanon vorgenommen werden im Licht der vorbereitenden und kommentierenden Texte Joseph Ratzingers.

3. Kontexte des Entstehens: «Bibelstreit» und Neubestimmung des Traditionsbegriffs

Es waren vor allem zwei kritische Kontexte, die das Zustandekommen der Offenbarungskonstitution überschatteten, wenn nicht überhaupt gefährdeten. Da ist zunächst die als «Bibelstreit» am Vorabend des Konzils in die Theologiegeschichte eingegangene Debatte um die richtige Schriftauslegung zwischen Vertretern der Lateran-Universität und den beiden Exegeten des Päpstlichen Bibelinstituts Max Zerwick und Stanislaus Lyonnet.¹² Als zweites ist die Auseinandersetzung um den Traditionsbegriff in seinem Verhältnis zur Schrift und zur Offenbarung zu nennen. Anlass für eine vertiefte Reflexion auf das Zueinander dieser Größen war nicht zuletzt die Dogmatisierung der Assumptio Mariae vom 1. November 1950 gewesen.¹³ Die Frage, auf die sich letztlich das theologische Interesse konzentrierte, lautet: Wie muss das Verhältnis von Offenbarung, Schrift, Überlieferung und Lehramt bestimmt werden, wenn auch vom neuen Dogma gelten muss, dass es in der Offenbarung enthalten ist, andererseits weder ein Schriftwort im Literalsinn als Begründung herangezogen werden noch bezweifelt werden kann, dass es bis ins fünfte Jahrhundert hinein auch keine «nur mündliche» oder eben wie auch immer zu denkende «ungeschriebene Überlieferung» dazu gibt?

Die in Rom in den 1950er Jahren noch bestimmende neuscholastische Schultheologie meinte diese Frage nur durch das Insistieren auf der Zwei-Quellen-Theorie befriedigend lösen zu können und brachte ihren Einfluss in der Vorbereitung des Konzils entsprechend zur Geltung. Der Tübinger Dogmatiker Josef Rupert Geiselman versuchte nachzuweisen, dass die Theorie von den zwei Quellen die Lehre des Konzils von Trient missverstanden habe. In der Tat spricht Trient nur von dem einen «fons» (DS 1501 «tamquam fontem»), welches das Evangelium ist. Die Rede von den «zwei Quellen der Offenbarung» ist letztlich einer (bis zur 30. Auflage 1955 nachzuweisenden, in DS mittlerweile weggelassenen) redaktionellen Klammer

in Denzingers Enchiridion symbolorum zu D 1787 (= DS 3006) verdankt.¹⁴ Geiselmann entwickelte demgegenüber ein Verständnis von Tradition als «Kirchenbindung» der Schrift, die aber alles für den Glauben Grundlegende enthält.

Die Konzilsdiskussion zum Verhältnis von Schrift und Überlieferung stand denn auch ganz wesentlich «im Schatten» der Studien, die Geiselmann als Frucht seiner Beschäftigung mit den katholischen Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts und vor dem Hintergrund der durch die Dogmatisierung von 1950 neu entstandenen Herausforderungen vorgelegt hatte.¹⁵

Joseph Ratzinger nun schließt sich in seiner Habilitationsschrift zumindest soweit Geiselmann an, als er ein Verständnis von «Tradition» als ungeschriebene Überlieferung neben der schriftlichen der Bibel als unangemessen infrage stellt.¹⁶ In seinem Vortrag vom Vorabend der Konzilsöffnung nennt Ratzinger Geiselmann namentlich, wenn er die angehenden Konzilsväter deutscher Sprache vor den verheerenden Konsequenzen warnt, die eine Verabschiedung des Schemas *De fontibus* durch das Konzil mit sich bringen würde: «Es ist klar, dass diese Lehre [von Schrift und Tradition als zwei *fontes revelationis*], die zweifellos eine starke Mehrheit theologischer Lehrbücher hinter sich hat, hier zunächst weniger gegen die reformatorischen Bekenntnisse selbst gerichtet ist, sondern dass die unmittelbare Frontrichtung anderswohin zielt. Es handelt sich um jene Versuche einer Neubesinnung auf das Wesen der Tradition, die in Deutschland vor allem durch die Arbeiten des Tübinger Dogmatikers Geiselmann in Gang gekommen ist. [...] Die weiteren Überlegungen Geiselmanns stehen hier nicht zur Debatte; dass Trient einen Spielraum lassen wollte, kann tatsächlich kaum in Zweifel gezogen werden. Das bedeutet, dass bis zur Stunde in der Kirche sowohl die Meinung derjenigen ein Recht hat, die an die Existenz besonderer, nur in der Überlieferung enthaltenen Wahrheiten glauben, wie auch die Meinung derjenigen, die an eine materiale Vollständigkeit der Schrift denken. Die wörtliche Annahme des gegenwärtigen Schemas würde zur Folge haben, dass es mit dieser Offenheit von jetzt an zu Ende wäre und dass das partim-partim der Sache nach jetzt doch noch zu einem späten Siege käme. Für einen solchen Schritt gibt es keine neuen Gründe, wohl aber neue Gegeninstanzen.»¹⁷ Ratzinger fährt fort, indem er die Versuche ad absurdum führt, bestimmte Inhalte des Glaubens mit einer vermeintlichen mündlichen apostolischen Tradition zu begründen: «Die Geschichte kann praktisch keinen Satz nennen, der einerseits nicht in der Schrift enthalten ist und andererseits auch nur mit einiger historischer Wahrscheinlichkeit bis auf die Apostel zurückgeführt werden könnte. Gerade die drei klassischen Lehrbuchbeispiele – Kanon der Schrift, Siebenzahl der Sakramente, Kindertaufe – bestehen diese Probe nicht. Wer die Kanongeschichte kennt, der weiß auch, welch mühsames Ringen um die Abgrenzung dessen sie einschließt,

was die Kirche als Kanon, als regula ihrer selbst anerkennen will und was nicht. Nein, die Kirche hatte keine fertig formulierte Mitteilung des letzten Apostels zur Verfügung, der testamentarisch hinterließ, welche Bücher zusammen die Schrift ausmachen sollten.»¹⁸ Seine eigene Position erläutert der junge Berater von Kardinal Frings dann wie folgt: Die Kirche «musste in der Selbstbesinnung auf den in ihr wirksamen Heiligen Geist in der Mühsal menschlicher Geschichte sich fragen, in welchen Büchern sie diesen Geist erkannte und welchen nicht, ehe sie scheiden konnte, was ihr Wesensgesetz ausdrückte und was nicht. Und dieses lebendige Ringen im Heiligen Geist, das ist der Vorgang des «tradere», das ist das über die Schrift und ihren Buchstaben hinausgreifende Plus der Tradition, nicht aber ein fertiger material zu tradierender Satz.»¹⁹ Dieses hier von Ratzinger zumindest angedeutete Verständnis von Tradition ist mit «Kirchenbindung» der Schrift, wie bei Geiselmann, noch zu schwach beschrieben. Überlieferung ist für Ratzinger der vom Heiligen Geist ermöglichte und getragene Prozess der je neuen Aneignung und des vertieften Verstehens des in der Schrift bezeugten Offenbarungsgeschehens im Glaubensbewusstsein der Kirche.

Die von Geiselmann vorbereiteten und von Ratzinger und natürlich auch vielen anderen vorgebrachten Einwände gegen das Schema *De fontibus* verfehlten ihre Wirkung nicht.

4. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift und Überlieferung in «*Dei Verbum*»

Der erste und grundlegende Schritt zur Neubestimmung des Schrift-Tradition-Verhältnisses in *Dei Verbum* besteht in der Nach- und Unterordnung der beiden Größen unter die *revelatio ipsa*, so dass deutlich wird, dass *scriptura* und *traditio* nicht *fontes revelationis*, wie der Titel des Schemas insinuierte, sondern *Modi transmissionis revelationis* sind. Ihr Wesen und ihre Zuordnung wird im zweiten Kapitel von DV dargelegt. Bemerkenswert ist, dass sodann zunächst von der *traditio* gehandelt wird, was dem historischen Sachverhalt entspricht, dass die Schrift selbst aus der Tradition hervorgeht. DV 8 folgert aus dem spezifischen Wesen der Überlieferung als Modus der Weitergabe der Offenbarung die Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines Fortschritts in der Offenbarungserkenntnis (mit Hinweis auf die marianische Typologie Lk 2,19 und 51). DV 9 unterstreicht die gegenseitige Verwiesenheit von Schrift und Überlieferung, die nur zusammen bestehen können, weswegen in diesem Artikel das protestantische *sola scriptura* implizit zurückgewiesen wird: «quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat.» Am stärksten der traditionellen Sprechweise verpflichtet ist der letzte Satz von DV 9, der eine Formulierung von Trient aufgreifend dazu auffordert, Schrift und Überlieferung «*pari pietatis affectu ac reverentia*» zu verehren.²⁰

DV 10 schließt mit einer die verschiedenen Größen harmonisch aufeinander beziehenden Formulierung: «Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluss Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, dass keines ohne die anderen besteht und dass alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen.»

Über das Kapitel II hinaus kommt *Dei Verbum* allerdings noch mehrfach auf das Verhältnis von Schrift und Überlieferung zu sprechen. Zunächst werden in DV 12 nach der positiven Bestimmung der Methoden der historisch-kritischen Exegese auch die Prinzipien der «traditionellen» Hermeneutik in Erinnerung gerufen: «Analogia fidei» und Beachtung der «Einheit der Schrift» im Sinne geistiger Schriftauslegung. Es wird damit offenkundig vorausgesetzt, dass die modernen Methoden der Exegese und die traditionelle Hermeneutik sich nicht ausschließen, sondern einander ergänzen und gegenseitig befruchten.²¹ Die darin sich ausdrückende Vision war für viele zeitgenössische Beobachter das Musterbeispiel eines (schlechten) Kompromisses. Einige Zeit später sollte sich auf überraschende Weise zeigen, dass gerade in dieser Hinsicht *Dei Verbum* eine ungeahnte Aktualität besitzt, worauf später noch näher eingegangen wird.

DV 21 schließlich greift die Thematik nochmals auf und spricht davon, dass die Kirche die Heilige Schrift immer «una cum Sacra Traditione» als «höchste Richtschnur ihres Glaubens» (*supremam fidei suae regulam*) angesehen habe. Ratzinger spricht von einer glücklichen Ergänzung der Formulierung von DV 9, insofern einerseits der «spezifische Normcharakter» der Schrift für die Kirche festgehalten worden sei, andererseits durch den Verzicht auf die noch in der Textfassung F enthaltenen Begriffe *norma* und *auctoritas* vermieden wurde, in die theologischen Schuldebatten um diese Terminologien einzugreifen.

Ratzingers Resümee zu DV im Hinblick auf die Schrift-Tradition-Problematik im Kommentar von 1967 ist zurückhaltend. Rückblickend, so stellt er fest, war die durch die Geiselman-Debatte vorgegebene Fragestellung einer wirklich sachgemäßen Durchdringung des Problems nicht förderlich. Immerhin sei es ein Fortschritt gewesen, durch die neue Zuordnung von Schrift und Tradition zur Offenbarung selbst die Fragestellung transzendiert und auf eine neue Ebene geführt zu haben. Das vom Konzil Erreichte ist nach Ratzingers Kommentar von 1967 eher als ein «notwendiges Durchgangsstadium», nicht schon als eine wirkliche Lösung anzusehen.²² Wie aber hätte eine solche Lösung nach Auffassung Ratzingers aussehen können? Seinen Texten, angefangen von der Habilitationsschrift von 1955, über die Auseinandersetzung mit Geiselman ab dem Jahr 1962²³ bis hin zum grundlegenden Artikel «Tradition» im Lexikon für Theologie und Kirche²⁴ ist die Antwort darauf zu entnehmen.

5. Kirche als Subjekt der Offenbarungsannahme im Glauben

Nachdem Ratzinger anfangs Geiselmann zumindest partiell zugestimmt hatte, kam es ab 1962 zu einer heftigen Auseinandersetzung mit dem Tübinger Kollegen um die nähere Bestimmung des Begriffs von «Tradition», die für Ratzinger nicht nur mit dem Aspekt der Weitergabe der Offenbarung, sondern bereits mit ihrer Annahme beim menschlichen Adressaten unauflöslich verbunden ist. «Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird»,²⁵ auf diese von ihm selbst in seinen Lebenserinnerungen geprägte Kurzformel, die dem Band 2 der JRGS denn auch als Motto dient, lässt sich Ratzingers eigener Ansatz auf den Punkt bringen. Schon in der Habilitationsschrift hatte Ratzinger formuliert: «Der Satz: Neben der Schrift ist die heilige Überlieferung Quelle der «Offenbarung» (= Offenbarungserkenntnis) besagt also demnach *erstlich* nicht, dass es da über die Schrift hinaus noch einen Vorrat von «Offenbarungswahrheiten» gibt, die neben der Schrift einher weiterüberliefert werden, er besagt vielmehr, dass die Schrift nicht einfach als totes historisches Buch schon «Offenbarung» Gottes ist, die demnach jedem, auch dem profanen Leser hier zugänglich und «verfügbar» (!) wäre, sondern dass sie vielmehr nur in den Händen der lebendigen Kirche in ihrer Verkündigung zur Offenbarung wird.»²⁶ Im Gespräch mit Bonaventura entwickelt Ratzinger eine Sicht von Tradition, die sie mit dem Empfang der Offenbarung verknüpft und somit konstitutiv sein lässt für die Offenbarung selbst.²⁷ Das gläubige Subjekt Kirche, geschichtlich gesprochen: die Tradition, ist nicht nur für die Weitergabe der Offenbarung verantwortlich, so als könne man die «Offenbarung» – objektiv in der Schrift gefasst, wie oft noch vorausgesetzt ist – als solche noch einmal unabhängig vom Glaubenssubjekt der Kirche «haben».²⁸ Joseph Ratzinger kann Geiselmann in dem Moment nicht mehr zustimmen, als dieser aus der unbestreitbaren Tatsache, dass Überlieferung nicht eine Sammlung materialer Sätze darstellt, die neben der Schrift als «ungeschriebene» Inhalte überliefert werden, schlussfolgert, die Heilige Schrift sei deshalb suffizient und man könne von Seiten der katholischen Theologie dem protestantischen *sola scriptura* entgegen kommen.²⁹ Ratzinger hält dieser Konzeption Geiselmanns vor, letztlich gegen die eigene Absicht doch wieder in die Historisierung, Objektivierung und Intellektualisierung des Offenbarungsbegriffs zurückgefallen zu sein, insofern in seiner Konzeption Offenbarung lediglich als Schatz von «suffizient» mitteilbaren Wahrheiten³⁰ verstanden werde. Somit aber erweist sich Geiselmanns vermeintlich neue Lösung als noch immer in der alten Fragestellung verhaftet. Ratzinger nahm den prominenten Ort seiner Münsteraner Antrittsvorlesung zum Anlass, seine Geiselmann-Kritik auszuführen, sie mit einer positiven Darstellung des Zusammenhangs von Offenbarung, Tradition und Schrift zu verbinden

und Geiselmann mit einer eigenen Interpretation des Trienter Dekretes «Über die Annahme der Heiligen Bücher und der Überlieferungen» zu entkräften. Zunächst wird die Rede von der Schriftsuffizienz im Rahmen der katholischen Theologie problematisiert: «Was heißt eigentlich Suffizienz der Schrift? Auch Geiselmann kommt als katholischer Theologe nicht daran vorbei, die katholischen Dogmen als solche festzuhalten, und keines darunter ist *sola scriptura* zu gewinnen, die großen altchristlichen Dogmen des einstigen *consensus quinquesaecularis* nicht und die neuen von 1854 und 1950 noch weniger. Was hat dann aber die Rede von der Suffizienz der Schrift noch für einen Sinn? Droht sie nicht, zu einem gefährlichen Selbstbetrug zu werden, mit dem wir zunächst uns, dann aber auch die anderen täuschen (oder sie vielleicht gerade nicht täuschen!)? Mindestens muß man, um einerseits dabei zu bleiben, daß die Schrift alle Offenbarungswahrheit enthält und andererseits etwa das Dogma von 1950 eine Offenbarungswahrheit ist, zu einem so weit gedachten Suffizienzbegriff Zuflucht nehmen, dass das Wort «Suffizienz» jede ernsthafte Bedeutung verliert»³¹. Das Problem kann nach Ratzinger nur gelöst werden, wenn man die Fragestellung auf die Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Tradition hin ausweitet, so wie er es in der Bonaventura-Studie bereits getan hatte: Offenbarung transzendiert nicht nur die Schrift, insofern sie mit der Wirklichkeit des geschichtlich sich mitteilenden Gottes selbst zu tun hat. Offenbarung überschreitet das Phänomen der Schrift allein auch insofern, als sie das gläubige Subjekt voraussetzt, denn ohne die im Glauben angenommene Offenbarung ist nichts wirklich offenbar. Aus der Inkongruenz von Offenbarung und Schrift und der konstitutiven Bedeutung des Offenbarungsempfangs für die Offenbarung sowie einer Sicht von Überlieferung als geschichtlicher Gestalt der Offenbarungsannahme folgt für Ratzinger, dass es für eine katholische Theologie kein *sola scriptura* geben kann. Tradition ist die in die Zeit erstreckte Kirche als Subjekt des Offenbarungsempfangs. Die «Subjektivität» der Kirche als Empfängerin der Offenbarung ist nicht nur in der Ursprungssituation konstitutiv, sondern dies gilt auch für ihre gesamte geschichtliche Existenz. In dieser Richtung ist nach Ratzinger auch das Konzil von Trient zu interpretieren:³² In den Trienter Debatten ließen sich vier Schichten des Überlieferungsbegriffs feststellen: «1. das Eingeschriebensein der Offenbarung = des Evangeliums nicht bloß in der Bibel, sondern im Herzen; 2. das Sprechen des Heiligen Geistes die ganze Zeit der Kirche hindurch; 3. die konziliare Aktivität der Kirche; 4. die gottesdienstliche Überlieferung und die gesamte Lebensüberlieferung der Kirche.»³³ Von dieser differenzierten existentiellen und personalen (im Herzen!) Aneignung der Offenbarung durch die Kirche, die vom Heiligen Geist getragen ist und nicht nur für die Gründungssituation der Kirche sondern für jede Phase ihrer geschichtlichen Existenz relevant ist, und die nicht nur die

konziliare Lehrverkündigung, sondern auch (anders als dann die Auflistung des Melchior Cano) die Liturgie als *locus theologicus* mit einbezieht, erhofft sich der gerade in Münster antretende Professor für Dogmatik auch und gerade für die noch im Entstehen begriffene Offenbarungskonstitution entscheidende Impulse. In diesen Schichten nämlich drücke sich «die eine Realität des christlichen Präsens aus, in welchem freilich auch die ganze nachapostolische (und freilich auch schon mitten in die apostolische Zeit zurückreichende) Vergangenheit der Kirche mit gegenwärtig ist als das Ganze des kirchlichen Lebens, in dem die Schrift ein zentrales, aber niemals das einzige Element ist».³⁴

Wenn Ratzinger in seinem Resümee zu DV 9 von einem «Durchgangsstadium» sprach, so sollte sich dies, blickt man auf die Rezeptionsgeschichte von *Dei Verbum*, bewahrheiten, allerdings in einem anderen Sinne als in dem von Ratzinger erhofften. Während Ratzinger zufolge der «Zwischenstation» ein Stadium hätte folgen sollen, in dem sich die oben skizzierte pneumatologische Sicht durchsetzt, führte der «Durchgang» in der populärtheologischen Wahrnehmung des Konzils jedoch oft zu Engführungen oder Verzerrungen der Perspektive,³⁵ wenn nicht gar zu der Auffassung, die katholische Kirche habe sich in vollem Umfang der protestantischen Sichtweise angeschlossen, und nur theologische Borniertheit halte wider besseres Wissen an den überholten Positionen der nachtridentinischen Kontroverstheologie fest. Symptomatisch für diese Deutung ist Hermann Häring, der unter Berufung auf Geiselman behauptet, die katholische Theologie habe im 20. Jahrhundert wiederentdeckt, dass die Bibel die einzige «Offenbarungsquelle» sei und dass das Konzil dies auch so rezipiert habe.³⁶ Allerdings sei *Dei Verbum* insgesamt halbherzig geblieben, insofern auch der Tradition und dem kirchlichen Lehramt bleibende Geltung eingeräumt werde, weswegen sich Ratzinger auch auf («den Buchstaben von» – wäre wohl zu ergänzen) *Dei Verbum* berufen könne. Dass die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition³⁷ in *Dei Verbum* noch unter der durch die Geiselmanndebatte bestimmten Ausgangslage gelitten und insofern nicht als restlos befriedigend zu bezeichnen ist, räumt auch der mittlerweile zu Papst Benedikt XVI. gewordene Kommentator von *Dei Verbum* im Ergänzungsband 2 des LThK² ein. Joseph Ratzinger aber gegen einen vermeintlichen «Geist des Konzils» auszuspielen, stellt die geschichtliche Logik auf den Kopf.

Bevor abschließend die wichtigste Veränderung des Rezeptionskontextes von *Dei Verbum* in der Gegenwart in den Blick genommen wird, sei, wiederum mit Joseph Ratzinger, kurz auf eine Entwicklung in der Verwendung des Begriffs «Tradition» hingewiesen, deren Bedenklichkeit jedem sofort einleuchten wird, der in ökumenischen Arbeitskreisen um die Wiedergewinnung der Einheit ringt und den sich dort mehr und mehr ein-

bürgernden Sprachgebrauch kennengelernt hat. Es fällt auf, dass seit einiger Zeit «Tradition» einfach gleichbedeutend mit «Konfession» genommen wird im Sinne der faktisch vorfindlichen konkreten Gestalt des jeweils Christlichen: die «evangelisch-lutherische Tradition» oder eben die «katholische Tradition». «Dabei ist die Frage völlig unwichtig, wann und wie eine Tradition entstanden ist. Dass sie kirchliches Leben tragen konnte und kann, gibt ihr Recht im ökumenischen Suchen. So erhält das Faktische – das Dasein und das Sich-Durchhalten einer Übung – ein bisher unbekanntes Gewicht.»³⁸ So sehr damit die Möglichkeit gewonnen ist, alte Vorurteile zu überwinden und eine neue Unbefangenheit im Umgang miteinander zu erzielen, muss doch auch die Grenze einer solchen terminologischen Verschiebung bedacht werden: «Denn wenn man sich vollends darauf einigen würde, alle Konfessionen schlicht als Traditionen zu betrachten, dann hätte man sich von der Frage der Wahrheit vollends abgeschnitten, und Theologie wäre nur noch eine Form von Diplomatie, von Politik.»³⁹ Abgesehen von der damit angesprochenen relativistischen Tendenz eines solchen Sprachgebrauchs ist zu bedenken, dass man sich dadurch auch um die Früchte einer wichtigen Differenzierung bringt, die im ökumenischen Gespräch allgemeine Zustimmung erfahren hat, dass nämlich die *Traditio* im Singular (und groß geschrieben) die Vermittlungsweise der Offenbarung bezeichnet, wovon die *traditiones* als die menschlichen Bräuche und Überlieferungen (im Plural, klein geschrieben) zu unterscheiden sind. Während hinsichtlich der Rezeption des vom Konzil formulierten Verhältnisses von Offenbarung, Schrift und Lehramt eher eine verengte Sicht zu dominieren scheint, so als habe sich die katholische Kirche auf das protestantische Schriftprinzip zubewegt, die wahre Leistung von *Dei Verbum*, der «verkannten Offenbarungskonstitution» (Georg Steins), also im Grunde noch immer ihrer Entdeckung und angemessenen Würdigung harrt, hat die Entwicklung in der Biblischen Hermeneutik mittlerweile zu einer Situation geführt, die ein ganz neues Licht auf die Aussagen der Offenbarungskonstitution zur Schriftauslegung wirft.

6. «Die veränderte hermeneutische Großwetterlage» – Kanon-gemäße Auslegung der Schrift

«Konservativ zu sein, bedeutet manchmal, an der vordersten Front der Entwicklung zu stehen.»⁴⁰ Mit diesen Worten eröffnet Manfred Oeming das Vorwort zum zweiten Band der deutschen Übersetzung von Brevard S. Childs' *Theologie der einen Bibel*. Oeming rechtfertigt die Vorlage dieses Hauptwerkes des prominentesten Vertreters des *canonical approach* in deutscher Sprache, indem er zu bedenken gibt, ob nicht «in der auf hohem Niveau vollzogenen Einholung der Tradition in den Horizont der Gegen-

wart die Zukunft der Wissenschaft und der Kirche» liege. Ludger Schwiemhorst-Schönberger hat längst einen Paradigmenwechsel in der Alttestamentlichen Theologie ausgemacht, in der die traditionellen Methoden der Exegese wie typologische Schriftauslegung und christologische relecture nicht mehr als sachfremde Überformung abgetan, sondern als der Dynamik der Schriftwerdung der Schrift als Zeugnis der Glaubensgemeinschaft Israels und der Kirche angemessene Hermeneutik betrachtet werden.⁴¹ Georg Steins schließlich spricht von einer erheblich veränderten «hermeneutischen Großwetterlage»⁴² aufgrund neuerer literaturwissenschaftlicher Einsichten (Offenheit des Textes, Unabschließbarkeit der Lektüre, Rezeptionsästhetik). Vor diesem Hintergrund ist die Aktualität der in den traditionellen Worten⁴³ von DV 12 eher unbeholfen ausgedrückten Vision der gegenseitigen Ergänzung und Bereicherung von moderner Exegese und traditionell theologischer Schriftauslegung ganz neu in den Blick geraten. Steins spricht nicht nur davon, dass die Forderung nach Integration der spezifisch kirchlichen Auslegung mittlerweile durchaus «nicht mehr wissenschaftsfremd» wirke, sondern dass Schrift, Tradition und Kirche sich niemals trennen lassen, ja «eigentlich nur verschiedene Aspekte ein und desselben Phänomens der göttlichen Selbstmitteilung»⁴⁴ seien.

Sichtet man das Schrifttum Joseph Ratzingers unter dieser Fragestellung, wird man wiederum feststellen, dass er oftmals seiner Zeit weit voraus ist und diesen Aspekt der Konzilsrezeption auf seine Weise mit befördert hat. Erneut erweist sich das in Ratzingers Habilitationsschrift entdeckte und vertiefte Offenbarungsdenken mit seinem spezifischen Zueinander von Offenbarung, Kirche und Schrift als Schlüssel zum Verständnis. Ratzinger rezipiert beispielsweise früh die in der französischen Theologie geformte und auch für die kanonische Exegese relevante Denkfigur der «relecture».⁴⁵ Mit ihr wird der Sachverhalt prägnant auf den Begriff gebracht, dass die biblischen Schriften selbst in einem Prozess ständiger Fortschreibungen und Selbstinterpretationen im Licht neuer heilsgeschichtlicher Phasen im Raum einer Glaubensgemeinschaft gewachsen und in der Rezeption durch die Glaubensgemeinschaft zur «Heiligen» Schrift geworden sind. In seinem Vortrag am Vorabend der Konzilsöffnung zeigt Joseph Ratzinger auf, zu welchen Konsequenzen ein ungeschichtliches, diese Einsichten missachtendes informationstheoretisches Offenbarungsverständnis im Hinblick auf die Geltung des Alten Testaments führt, wenn im Schema *De fontibus revelationis* ausgeführt wird, dass (nur) die Aspekte des Alten Testaments ihre Autorität behielten, die sich auf die Grundlegung des Christentums beziehen: «Das ist zu wenig und zu viel in einem. Denn mit einer solchen Formulierung wird der Eindruck erweckt, als ob bestimmte Teile des Alten Testaments sich nicht auf die Grundlegung der christlichen Religion bezögen und daher einfachhin vergangen seien, als ob andere Dinge dagegen gleichsam schon

direkt christlich seien und so als solche weiterbestehen würden. Die paulinische und überhaupt neutestamentliche Sicht des Alten Testaments ist eine andere; sie klingt in dem Zitat an, das der Text des Schemas selbst bietet: «*Quaecumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt [...]*» (Röm 15,4) – das ganze Alte Testament redet von Christus, ist christologisch gemeint und ist als solches Grundlegung, Fundament der christlichen Religion, nicht bloß einzelne Stücke daraus. Aber auch das ganze Alte Testament muss gleichsam durch die christologische Verwandlung hindurch, gilt nicht aus sich heraus, sondern von Christus her und auf Christus hin, [...].»⁴⁶ In seinem erstmals 1977 erschienenen Büchlein *Die Tochter Zion* entwickelt er auf gesamtbiblischer Basis eine die Gottesmutter ganz vor dem Israelhorizont des Neuen Testaments deutende Mariologie.⁴⁷ In seiner New Yorker Erasmus Lecture zum Thema «Schriftauslegung im Widerstreit», die für weite Teile der Bibelwissenschaft eine heilsame Provokation darstellte und dazu führte, dass sich die Päpstliche Bibelkommission mit der «Interpretation der Bibel in der Kirche» befasste und 1993 ein gleichnamiges Dokument veröffentlichte, sagt der damalige Präfekt für die Glaubenslehre: Die Schrift «als Einheit lesen, heißt daher, sie von der Kirche als ihrem Existenzort her lesen und den Glauben der Kirche als den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel ansehen. Das bedeutet zum einen, dass die Tradition den Zugang zu ihr nicht verbaut, sondern öffnet; es heißt zum anderen, dass der Kirche in ihren amtlichen Organen das entscheidende Wort in der Schriftauslegung zukommt.»⁴⁸ Die Verwiesenheit der Schrift auf die Kirche beschränkt sich jedoch nicht allein darauf, dass nur der Geist, in dem sie verfasst wurde, auch den passenden hermeneutischen Schlüssel zu ihrem Verständnis liefert, sondern, noch grundlegender ist es die Kirche, die letztlich den Charakter der Schrift als «Heiliger» Schrift verbürgt. «Die Schrift ist jünger als die Schriften», aus denen sie sich zusammensetzt.»⁴⁹ Die Konsequenzen für die Priesterausbildung sowie für das Studium der Theologie und die Schriftauslegung ganz grundsätzlich werden etwa zeitgleich wie folgt gezogen: «Das Wort bloß ins Vergangene einhausen heißt, die Bibel als Bibel leugnen. Tatsächlich führt eine solche bloß historische, bloß auf das Gewesene bedachte Auslegung mit innerer Konsequenz zur Leugnung des Kanon und insofern zur Bestreitung der Bibel als Bibel. Den Kanon annehmen heißt immer schon, das Wort über seinen bloßen Augenblick hinaus zu lesen; es heißt, das Volk Gottes als den bleibenden Träger und Autor in den Autoren zu vernehmen. Da kein Volk aus Eigenem Volk Gottes ist, heißt die Annahme dieses Subjekts aber zugleich, in ihm und durch es hindurch Gott als den eigentlichen Inspirator seines Weges und seiner Schrift gewordenen Erinnerung anzuerkennen.»⁵⁰

Wenn der christliche Glaube nicht eine von vielen menschlich-philosophischen Weltdeutungen, sondern vom Heiligen Geist getragene Antwort

des Menschen auf Gottes Selbsterschließung in seinem Wort ist, dann sind die nähere Bestimmung dieses Wortes sowie die Darlegung der Bedingungen für sein Verstehen sowie sein Gegenwärtig- und Lebendigbleiben in der Geschichte wahrhaft grundlegend für Theologie und kirchliches Leben. Die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* reflektiert auf diese Fundamente und gibt mit höchster lehrantlicher Autorität eine verbindliche Antwort, in der sich zugleich das theologische Ringen der bedeutendsten Theologen der Gegenwart spiegelt. Die relecture des Konzilstextes im Licht der Schriften eines ihrer wichtigsten Mitgestalter und Kommentatoren und vor dem Hintergrund neu entstandener Kontexte bestätigt die schon von verschiedenen Seiten geäußerte Auffassung, dass die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* ihre wirkliche Rezeption noch vor sich habe, und begründet die Hoffnung auf weitere von ihr zu erwartende Früchte.

ANMERKUNGEN

¹ Henri DE LUBAC, *Die Göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum Ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution «Dei Verbum» des Zweiten Vatikanischen Konzils* (= ThRom 26), Freiburg 2001, 212.

² Zitiert nach DE LUBAC, *Die Göttliche Offenbarung* (Anm. 1) 245. Eine Zusammenstellung weiterer geradezu rühmender Urteile auch bei Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung «Dei Verbum»*, in: Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 3, Freiburg 2005, 695–831, hier 701. Für Walter Kasper etwa gehört die Offenbarungskonstitution «zu den ausgereiftesten und aufgeschlossenen Dokumenten des Konzils». Das Urteil von Otto Hermann PESCH, DV sei «wohl der am meisten unausgeglichene Text des Konzils» (in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Neuausgabe: Würzburg 2001, 272), fällt damit aus dem Rahmen und ist begründet in einer Erwartungshaltung, der zufolge sich die katholische Lehre weitgehend der protestantischen anzugleichen habe.

³ Der Text ist veröffentlicht u.a. in: ASCOV I/3, 14–26.

⁴ Vgl. Rudolf VORDERHOLZER, *Dogmatik im Geiste des Konzils. Die Dynamisierung der Lehre von den Loci theologici durch die Offenbarungskonstitution «Dei Verbum»*, in: TThZ 115 (2006) 149–166.

⁵ ASCOV I/3, 34–36. Darin wird klar der Wunsch ausgesprochen, der Rede über Schrift und Tradition eine Darlegung über die «Offenbarung selbst» vorzuschicken. Auch die Analyse des Begriffs *fons/fontes* ist sehr erhellend. Schrift und Tradition werden als *fontes cognoscendi*, die Offenbarung selbst als *fons essendi* qualifiziert. Ein Vergleich mit dem Vortragstext Joseph Ratzingers vom 10. Oktober 1962 zeigt die Quelle, aus der Frings schöpfte.

⁶ Yves CONGAR, *Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil* (mit dem Anhang: Zwei Schema-Entwürfe), in: Elmar KLINGER/Klaus WITTSTADT (Hg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*, FS für Karl Rahner, Freiburg 1984, 22–64; der Entwurf von Karl Rahner unter Mitarbeit von Joseph Ratzinger 33–50. Das Konzilstagebuch von Yves Congar, aus dem er einige Passagen für diesen Festschriftbeitrag vorab veröffentlicht hat, ist nunmehr vollständig publiziert: Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile*, 2 vol., présenté et annoté par Éric Mahieu, Paris 2002.

⁷ Vgl. Joseph RATZINGER, *Einleitung zu DV*, in: LThK² Ergänzungs-Band 2, Freiburg 1967, 498–503, hier 501.

⁸ Frings hatte Ratzinger alle vorbereiteten Texte systematisch-theologischen Inhalts zur Begutachtung gegeben mit der Bitte, die jeweiligen Änderungen zu den vorhergehenden Fassungen festzustellen, anzugeben, was absolut abzulehnen sei und gegebenenfalls Verbesserungsvorschläge zu machen. Der Brief an Ratzinger vom 29.8.1962 als Faksimile in: Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 2 (2009) 177.

⁹ Der Text des Vortrags *Bemerkungen zum Schema «De fontibus revelationis»* vom 10.10.1962 wurde erstmals publiziert von Jared WICKS, *Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, in: *Gregorianum* 89 (2/2008) 233–311, hier: 296–309. Grundlage dieser Edition ist eine Kopie des Textes, wie sie sich im Nachlass von Piet Smulders SJ befand. Der Text wurde nach derselben Vorlage wieder gedruckt in: Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 2 (2009) 36–48. Im Folgenden wird nach der letztgenannten Edition zitiert.

¹⁰ Joseph RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (= JRGS 2), Freiburg 2009; der bislang unveröffentlichte Text *Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura*, 52–417.

¹¹ Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 84.

¹² Vgl. dazu neuerdings Anthony DUPONT/Karim SCHELKENS, *Katholische Exegese vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1960–1961)*, in: *ZkTh* 132 (2010) 1–24; die beiden Autoren kommen zu dem Schluss, dass die Wiedereinsetzung der beiden von Seiten exegetischer Systematiker verdächtigten Bibelwissenschaftler Lyonnet und Zerwick letztlich der Diplomatie der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Pauls VI. und dem von ihnen gewiesenen «moderaten Mittelweg» der behutsamen Integration der historisch-kritischen Exegese in die katholische Theologie zu verdanken sei. Michael KARGER, *Aus den Zeitschriften*, in: *DT* Nr. 26 vom 4. März 2010, 6, weist mit Recht darauf hin, dass diese der gängigen Konzilsrezeption entsprechende Deutung der ganzen und wahren Tragweite der gerade im Entstehen begriffenen Offenbarungskonstitution nicht gerecht werde. Nicht bloß aufgrund von diplomatischem Geschick, sondern vor allem aufgrund der sich mehr und mehr durchsetzenden Neubestimmung von Offenbarung als geschichtlicher Selbstmitteilung ist die Anwendung des historischen Methodenapparates nicht nur tolerabel, sondern zwingend geboten. Vgl. RATZINGER, *Einleitung* (s. Anm. 7), 499: An der historisch-kritischen Exegese gibt es deswegen keinen Weg vorbei, weil «sie gerade als solche einem Anspruch der Sache der Theologie selbst entspricht». Vgl. schon Henri DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (= UnSa 3), Paris 1938, 119: «Dieu agit dans l'histoire. Dieu se révèle par l'histoire. Bien plus, Dieu s'insère dans l'histoire, lui conférant ainsi une «consécration religieuse» qui oblige de la prendre au sérieux» (dt. *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, Freiburg 1992, 145).

¹³ Vgl. Heinrich BACHT, *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma*, in: Michael SCHMAUS (Hg.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 1–62.

¹⁴ Darauf macht Josef Rupert GEISELMANN aufmerksam in: *Schrift und Tradition. Welche Funktion haben Schrift und Tradition mit Bezug auf das geoffenbarte Wort Gottes*, in: *LebZeug* 19 (1964) 59–90, hier 59.

¹⁵ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen* (= QD 18), Freiburg 1962. Diesem von Ratzinger als «Summa de traditione» gewürdigten – freilich in seiner entscheidenden Aussage schließlich vernichtend kritisierten – Buch (Joseph RATZINGER, *Rez. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition*, in: *ThPQ* 111 [1963] 224–227, hier 224) gingen voraus: Josef Rupert GEISELMANN, *Marienglauben und Marienmythos*, in: *Maria in Glaube und Frömmigkeit*, hg. vom bischöflichen Seelsorgeamt Rottenburg, Stuttgart 1954, 39–91; DERS., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses*, in: Michael SCHMAUS (Hg.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123–206; DERS., *Die Tradition*, in: Johannes FEINER/Josef TÜTSCH/Franz BÖCKLE (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1957, 69–108; DERS., *Schrift – Tradition – Kirche. Ein ökumenisches Problem*, in: Maximilian ROESLE/Oscar CULLMANN (Hg.), *Begegnung der Christen*, Festschrift für Otto Karrer, Stuttgart/Frankfurt 1959, 131–159. Geiselmann konnte sich auf Vorarbeiten stützen von Edmond ORTIGUES, *Écritures apostoliques au concile de Trente*, in: *RSR* 36 (1949) 271–299.

¹⁶ RATZINGER, *Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura* [1955], in: JRGS 2, 66.

¹⁷ RATZINGER, Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis* (s. Anm. 9), 39.

¹⁸ RATZINGER, Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis* (s. Anm. 9), 39.

¹⁹ RATZINGER, Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis* (s. Anm. 9), 39f.

²⁰ Das Konzil verweist in der Fußnote auf Trient, und Trient griff auf eine Formel Basilius' des Großen zurück. Es ist freilich zu beachten, dass weder Basilius noch Trient das spezifische Schrift-Tradition-Verhältnis im Blick haben. Vielmehr leitet sie die Sorge «um die Treue zur liturgischen Überlieferung. Im Konzil von Trient ging es vor allem um den Kanon der römischen Messe» (HOPING, *Theologischer Kommentar zu DV* [s. Anm. 2], 762).

²¹ Der auf der Lehre des Konzils, insbesondere auch auf *Dei Verbum*, aufbauende und unter der Regie der Kongregation für die Glaubenslehre erarbeitete «Katechismus der Katholischen Kirche» (1992/93) wird die von Henri de Lubac erforschte und ihrer ganzen Tragweite wieder erschlossene Lehre vom vierfachen Schriftsinn als ganzheitlichen Zugang zur Heiligen Schrift empfehlen (Nr. 115–119). In der Tat ist die Lehre vom vierfachen Schriftsinn geeignet, historische und theologische Exegese aufeinander zu beziehen. Auch auf Seiten protestantischer Theologie werden Stimmen laut, die von «Wahrheitsmomenten» dieser Lehre sprechen. Vgl. Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik* (= Sammlung Horizonte N.F. 31), Freiburg 1998, 483f. Vgl. auch Norbert LOHFINK, *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt 1967, 23: «Die uns heute so fremdartig anmutende Hermeneutik des vierfachen Schriftsinns war nichts als ein genialer und durch viele Jahrhunderte hindurch praktizierter Versuch, jeden einzelnen Text der Bibel immer vom Ganzen her und auf das Ganze hin zu lesen und dabei nicht loszulassen, bis der Text so durchsichtig geworden war, dass er seine Bedeutung für die eigene Glaubensexistenz aufleuchten ließ.»

²² RATZINGER, *Einleitung* (s. Anm. 7), 499.

²³ Besonders in der Besprechung von GEISELMANNs Buch *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962, in: ThPQ 111 (1963) 224–227, sowie dann in der Münsteraner Antrittsvorlesung vom 28. Juni 1963, die unter dem Titel *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* in die mit Karl RAHNER zusammen veröffentlichte QD 25, Freiburg 1965, 25–69, eingegangen ist.

²⁴ Joseph RATZINGER, *Art. Tradition. III. Systematisch*, in: LThK² 10, 293–299. Vgl. die einleitend gegebene Situierung des Phänomens Tradition: «Das Phänomen der Tradition im umfassenden Sinn des Wortes resultiert im Christlichen zunächst einfach aus der wesentlichen Geschichtlichkeit des Glaubens, der den Einzelnen seinem Einzelsein entreißt und ihn einfügt in den von Christus her kommenden Geschichtszusammenhang. Die Bindung an das einmalige Christusereignis als an die rettende Verwandlung der menschlichen Existenz geschieht ja nicht anders als in der Einbeziehung in jene Geschichte, die aus diesem Ursprung hervorgewachsen ist und die Weise seiner bleibenden Anwesenheit unter den Menschen darstellt.» In diesem Artikel betont Ratzinger auch das immer schon gegebene traditionskritische Moment des christlichen Glaubens, wenn er etwa auf TERTULLIANs Wort verweist, Christus habe sich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit genannt (*De virginibus velandis* 1,1). Das Gegenüber von (traditionskritischer) Schrift und Kirche wird nach Ratzinger jedoch immer nur ein «relatives» sein können, insofern dieses Gegenüber von einer «tieferen Untrennbarkeit beider unterfangen» (ebd. 297) ist.

²⁵ RATZINGER, *Aus meinem Leben* (s. Anm. 11), 84.

²⁶ Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura* [1955] (= JRGS 2), 66f. Eine Selbstinterpretation seiner Habilitationsschrift gibt Ratzinger beispielsweise auch in seinem Vortrag zur Katechese in Frankreich: *Glaubensvermittlung und Glaubensquellen*, in: DERS., *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich*, Einsiedeln 1983, 13–39, hier 28: «Als ich vor rund 30 Jahren eine Untersuchung über das Verständnis von Offenbarung in der Theologie des 13. Jahrhunderts zu schreiben versuchte, stieß ich auf den unerwarteten Tatbestand, dass damals niemand auf die Idee gekommen wäre, die Bibel als «die Offenbarung» zu bezeichnen. Auch das Wort «Quelle» wurde nicht auf sie angewandt. Nicht als ob die Einschätzung der Bibel damals geringer gewesen wäre als heute. Ganz im Gegenteil, der Respekt vor ihr war viel unbedingter, und es war klar, dass Theologie rechtens nichts anderes als Schriftaus-

legung sein kann und darf. Aber die Vorstellung von dem Zusammenklang zwischen Geschriebenem und Lebendigem war anders als heute. Deshalb wandte man das Wort Offenbarung nur einerseits auf den in Menschenworten nie einholbaren Akt an, in dem Gott sich seinem Geschöpf kundmacht, und andererseits auf den Akt des Empfangens, in dem dem Menschen diese Zuwendung Gottes aufgeht und zur Offenbarung wird. Alles in Worten Festzuhaltende, also auch die Schrift, ist dann Zeugnis von Offenbarung, aber nicht die Offenbarung selbst.» DE LUBAC hat einen Auszug aus diesem Vortrag als Kommentar zu *Dei Verbum* der dritten Auflage seines eigenen Kommentars angefügt: Die Göttliche Offenbarung (s. Anm. 1), Anhang V, 270–272.

²⁷ Ausführlicher dazu: Rudolf VODERHOLZER, *Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke des Habilitationsprojektes Joseph Ratzingers (1955/2009) und seine theologische Tragweite*, in: Marianne SCHLOSSER/Franz-Xaver HEIBL (Hg.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (= Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2010 (im Druck).

²⁸ Im Vortrag vom 10. Oktober 1962 führte er in demselben Sinne aus, die Kirchenväter hätten unter *Paradosis* nicht Einzelsätze verstanden, «die neben der Schrift einherlaufen (sie haben vielmehr die Existenz solcher Sätze entschieden bestritten), sondern sie verstehen darunter die Einfügung der Schrift in den lebendigen Organismus der Kirche und das Eigentumsrecht der Kirche auf die Schrift, wie es Tertullian in seiner *Praescriptio haereticorum* klassisch formuliert hat. Tradition – das heißt für sie einfach «*scriptura in ecclesia*», Schrift lebt in der lebendigen Aneignung durch die geisterfüllte Kirche und nur so ist sie sie selbst» (RATZINGER, *Bemerkungen zum Schema De fontibus revelationis* [s. Anm. 9], 40f.).

²⁹ GEISELMANN spricht ausdrücklich von der «Suffizienz der Schrift» was den Glauben betrifft, in: *Die Heilige Schrift und die Tradition* (s. Anm. 15), 257–273, wenngleich er ebd. 271f. sagt, er habe bereits bei der Dogmatikertagung von 1956 dieselbe Position vertreten.

³⁰ Joseph RATZINGER, *Rez. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition*, in: ThPQ 111 (1963) 224–227, hier 225. Vgl. auch DERS., *Zur Katechismuslehre von Schrift und Tradition*, in: ThRv 60 (1964) 217–224.

³¹ RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* (s. Anm. 22), 32.

³² Siehe RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* (s. Anm. 22), 66–68.

³³ RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* (s. Anm. 22), 67.

³⁴ RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* (s. Anm. 22), 68.

³⁵ Am Ende seines LThK²-Artikels «Tradition» (s. Anm. 24) prognostizierte RATZINGER (das Manuskript dürfte noch vor Ende des Konzils abgeschlossen worden sein), die Offenbarungskonstitution werde vermutlich «eine weiterführende Auslegung von Trient und I. Vaticanum eröffnen, in der das besondere Gewicht der Schrift im Gesamtaufbau der Tradition wie auch die Bedeutung des pneumatologischen Elements stärker hervortreten wird» (298). Henri DE LUBAC konstatierte bereits 1968, viele sähen in *Dei Verbum* fälschlich eine «Bibel-Konstitution», und nicht, wie es der Wahrheit entspricht, eine «Offenbarungs-Konstitution», ein Unterschied von erheblicher Tragweite, ist doch für das Konzil die Offenbarung etwas Umfassenderes und Grundlegenderes als die Schrift: *Die Göttliche Offenbarung* (s. Anm. 1), 210f.

³⁶ Hermann HÄRING, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 77. Ähnlich zuvor schon Hans KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Besinnung*, München/Zürich 1987, 67–71.

³⁷ Vgl. zur Frage der Deutung der entsprechenden Konzilsaussagen umfassend Achim BUCKENMAIER, «*Schrift und Tradition*» seit dem Vatikanum II. *Vorgeschichte und Rezeption* (= Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien LXII), Paderborn 1996.

³⁸ Joseph RATZINGER, *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs*, in: DERS., *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 67–96, hier 93f. (jetzt auch in JRGS 8, 1015f.)

³⁹ RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik* (s. Anm. 38), 95 (JRGS 8, 1017).

⁴⁰ Manfred OEMING, *Vorwort*, in: Brevard S. CHILDS, *Die Theologie der einen Bibel*, Bd. 2: *Hauptthemen*, Freiburg 1996, 9–12, hier 9.

⁴¹ Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft*, in: HerKorr 57 (2003) 412–417.

⁴² Georg STEINS, *Bibel im Gespräch. Die verkannte Offenbarungskonstitution Dei Verbum*, in: Herkorr Spezial, Oktober 2005, 17–21, 19. Vgl. auch Helmut HOPING, *Wahrnehmung der Diachronie. Die Option des Konzils für die Geschichtswissenschaft, historisch-kritische Exegese und Glaubenshermeneutik*, in: HÜNERMANN/HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar* (s. Anm. 2), Bd. 5, 424–429.

⁴³ Vgl. STEINS, *Bibel im Gespräch* (s. Anm. 42), 19.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ So in dem auf einen Vortrag von 1964 zurückgehenden Aufsatz *Primat und Episkopat*, eingegangen in *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 121–146, hier 140, Anm. 44 (= JRGS 8, 652). Dort der Hinweis (mit Heinrich GROSS, *Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip*, in: Herbert VORGRIMMER [Hg.], *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, 134–152, hier: 151) auf die französischen Exegeten Albert Gelin, Emmanuel Podéchar und Henri Cazelles. Das Christusereignis führt die eschatologische Neukontextualisierung der Heiligen Schriften Israels herauf und begründet die definitive relecture des Alten Testaments auf Christus hin.

⁴⁶ RATZINGER, *Bemerkungen zum Schema «De fontibus revelationis»* (s. Anm. 9), 46.

⁴⁷ Joseph RATZINGER, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977 (Neuauflagen!). Vgl. aber den «Vorentwurf» dazu schon in DERS., *Einführung in das Christentum*, München 1968, 227f. Wichtige Anregungen dafür erhielt Ratzinger wiederum von der französischen Theologie: Vgl. Lucien DEISS, *Maria, Tochter Zion*, Mainz 1961.

⁴⁸ Joseph RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: DERS. (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (= QD 117), Freiburg 1989, 15–44, hier 20. Dass für Joseph Ratzinger zum Begriff der Tradition ganz wesentlich das Moment der personalen Zeugenschaft der Bischöfe gehört, kann hier nur angedeutet werden: «Apostolische Überlieferung» und «apostolische Nachfolge» definieren sich gegenseitig. Vgl. Joseph RATZINGER, *Primat, Episkopat und Successio apostolica*, in: Karl RAHNER/Joseph RATZINGER, *Episkopat und Primat* (= QD 11), Freiburg 1961, 37–59, hier: 49: «Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge.» Vgl. auch die erhellende Interpretation bei Peter HOFMANN, *Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken*, Paderborn 2009, 87f.

⁴⁹ Joseph RATZINGER, *Primat Petri und Einheit der Kirche*, in: DERS., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg 1991, Neuausgabe: 2005, 43–71, hier 66 (JRGS 8, 625), mit Hinweis auf Adolph von Harnack.

⁵⁰ Joseph RATZINGER, *Perspektiven der Priesterausbildung heute*, in: DERS./Paul-Werner SCHEELE, *Unser Auftrag. Besinnung auf den priesterlichen Dienst*, Würzburg 1990, 11–38, hier 28.

JÖRG NIES · FREIBURG IM BREISGAU

KOMMUNIKATION DER VERLORENHEIT

Hans Urs von Balthasars «Die Gottesfrage des heutigen Menschen»

Eine Theologie, die auf die *Zeichen der Zeit* achten will und auf Verständlichkeit in der gegenwärtigen Gesellschaft zielt, sieht sich häufig vor einem zweifachen Dilemma. Einerseits ist es keineswegs einfach, die eigene Zeit und die Situation der Menschen einzufangen, andererseits sind der Theologie durch ihr jüdisch-christliches Proprium Antworten aufgegeben, welche sich in einer säkularisierten Umwelt nur schwer vermitteln lassen. Sie sieht sich folglich der Gefahr ausgesetzt, in ein ständiges Changieren zwischen zwei Welten – der genuin theologischen und der vermeintlich weltlichen – und der damit verbundenen Übervorteilung der einen Seite zu Lasten der anderen zu geraten. Doch wie ist diese Schwierigkeit zu bewältigen? Wie kann eine Theologie zeitgemäß sein, ohne die eigene Zeit chamäleonhaft zu verdoppeln?

Im Rückblick auf das 20. Jahrhundert lassen sich beeindruckende Versuche finden, dieses Problem zu überwinden. Eine herausragende und eigenständige Position nimmt hierbei Hans Urs von Balthasar ein, der seine Theologie im Dialog mit der zeitgenössischen Kunst entwickelt hat. Allerdings ist sein komplexer Ansatz nicht immer einfach zu fassen. Als eine erste Annäherung an seine Theologie bietet sich die Lektüre eines neu aufgelegten und aus seinem Nachlass erweiterten Buches an: «Die Gottesfrage des heutigen Menschen».¹ Innerhalb des Gesamtwerkes Balthasars handelt es sich um eine aus mehreren Vorträgen erwachsene Frühschrift, die erstmals 1956 erschienen ist. Zu diesem Zeitpunkt lassen sich aber schon deutlich Balthasars Stil und Methodik erkennen, darüber hinaus ist sein Verhältnis zur Moderne sehr prägnant zu fassen.

Der Entstehungskontext des Buches kann als eine Zeit des innerkirchlichen Übergangs beschrieben werden. Die Neuscholastik war in den Nachkriegsjahren bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil zwar noch die vorherrschende theologische Richtung, doch sah sie sich immer stärker neuaufbrechenden Bewegungen gegenüber.² Eine Schwierigkeit bestand nun darin sich eigenständig zu artikulieren und dennoch nicht den Verdacht falscher kirchenpolitischer Intentionen auf sich zu ziehen, die häufig kirchliche Reglementierungen zur Folge hatten. Balthasar selbst hatte hinsichtlich der vorausgegangenen Publikation «Schleifung der Bastionen», dessen Titel das Verständnis einer programmhaften Ansage evoziert, keinen unum-

JÖRG NIES, geb. 1984, Studium der kath. Theologie in Frankfurt (Sankt Georgen), London (Heythrop College) und derzeit Freiburg.

strittenen Status inne.³ Wird auf diesem Hintergrund «Die Gottesfrage des heutigen Menschen» gelesen, erstaunt es zunächst nicht, dass Balthasar bei seinen Überlegungen mit den Bereichen der Wissenschaft, der Religion und des Christentums einen hohen Ton anschlägt. Es handelt sich in den jeweiligen Beziehungen um spannungsreiche Verhältnisse, da «der moderne Mensch aber die wache Forderung spürt, Wissenschaft nicht abzulösen von Weltanschauung und Religion [...] vom tragenden und rechtfertigenden Ursprungsgrund menschlichen Handelns und Entscheidens.» (17)

1. Geschichtsphilosophische Vergewisserungen

Im ersten Teil des Buches stellt Balthasar das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion in den Mittelpunkt. Seine geschichts- und religionsphilosophischen Reflexionen gehen von der These aus: «Was sich in den großen Phasen der Menschheitsentwicklung vornehmlich wandelt, ist des Menschen Verhältnis zur Natur. Man kann das Entwicklungsgesetz im Großen nach dem Drei-Stadien-Gesetz Auguste Comtes beschreiben, vorausgesetzt, dass man dessen oberflächlich-positivistische Darstellung durch Comte selbst fallen und die Verschiebung der Phasen innerhalb der umgreifenden Idee der *Humanitas perennis* vor sich gehen lässt.» (20) Demnach lassen sich die Epochen der Weltgeschichte in drei Phasen einteilen, in welchen sich (1) ein religiös-magisches Verständnis des Kosmos durch (2) eine spätere philosophisch-kosmologische Sicht schließlich in (3) eine technisch-anthropologische Perspektive wandelt. Diese These wird in den Schlussfolgerungen kritisch geprüft und anhand zahlreicher Beispiele aus dem Gebiet der Geschichte und Kultur immer wieder verifiziert.

Balthasar zeigt schlüssig auf, warum dem heutigen Menschen die Denk- und Wertevorstellungen vergangener Epochen nicht mehr erschließbar sind. Die Moderne sei nicht mehr bereit, Denkvorgaben zu teilen, die ihr durch ihre eigenen Methoden, vornehmlich jene der modernen Wissenschaft, nicht zugänglich sind. Die Veränderungen lassen sich anhand der Philosophiegeschichte und deren Entwicklung erkennen. Signifikant ist das sich wandelnde Verhältnis des Menschen zur Natur, das weitreichende Folgen mit sich bringt. So ist hier der Grund zu suchen, weshalb das System des deutschen Idealismus letztlich nicht mehr nachvollzogen werden kann; diese philosophische Richtung ist, wenn auch auf eine großartige Weise, ein letztes Aufbäumen und eine gipfelnde Zusammenschau der zu Ende gehenden Epoche. Man steht an der Schwelle, in der eine kosmologische Sichtweise, die in der pantheistischen Absolutsetzung besteht, in eine anthropologische übergeht. Es handelt sich um «die Wende zur Zentrierung der Philosophie im Menschen.» (47) Da die Prämissen der Gegenwart aber andere sind, ist es nur folgerichtig, dass die überkommenen Ergebnisse einer vergangenen Denkstruktur verworfen werden. Die Konsequenzen sind gravierend. Die metaphysische Behausung des Menschen geht verloren und er findet sich in einer geistigen Obdachlosigkeit vor, in der er sich einzig auf sich selbst zurückgeworfen sieht. Die Anthropologie wird zum Ausgangspunkt jeden Denkens – zur Leitwissenschaft.

Balthasar sieht aber eine, wenn auch nicht unmittelbar einsehbare, letzte Verwiesenheit auf Gott, da der Mensch nur seine Überforderung und Verlorenheit angesichts der Welt und seiner selbst erkennen könne. «Diese Not wird ihn beten

lehren und ihn Ausschau halten lassen nach Gott. Gerade weil er zum technischen Menschen herangereift ist und kein anderes Haus mehr hat als seine eigene Zerbrechlichkeit, ist er zum religiösen Menschen schlechthin prädestiniert.» (42) Die Verantwortung, die durch die zunehmende Macht über die Natur entstand, «ist so lastend, aber auch so gedacht, dass er sie nicht allein tragen kann; weil er sie aber nicht mehr mit der Natur zusammen teilen kann, bleibt ihm nichts übrig, als sie mit dem Schöpfer zu teilen: im Gebet, in der hingegebenen Fühlung mit ihm, der aber kein Stück Natur ist und ihm keine fertigen Rezepte verabreicht, die ihn seiner frei entscheidenden Verantwortung entheben.» (44)

Diese eigentliche Ausrichtung des Menschen ist jedoch eine philosophische Überlegung, ein Ausblick. Balthasar weiß sehr wohl, dass sich die Moderne tatsächlich gänzlich anders entwickelt hat. So konstatiert er: «Nun wird das Christentum ins Gespräch kommen müssen mit einer Weltanschauung, die nicht mehr in ihren Spitzen, wie die bisherigen großen Religionen, weltabgewandt ins Absolute strebt, sondern in einer sturen Perspektive von unten bei der reinen Diesseitigkeit verharrt.» (67) Die massive Veränderung, die mit der anthropologisch-technischen Epoche einhergeht, birgt in sich eine doppelte Dimension: «Der aufgezeigte Wandel der Stellung des Menschen im Kosmos fällt historisch zusammen mit einer in der Menschheit bisher unerhörten Erschütterung des religiösen Bewusstseins.» (92) Die Kritik des religiösen Empfindens bezieht sich aber wesentlich nur auf die Aspekte, die sein Verhältnis zur Natur betreffen. Ein im Kosmos erkennbarer Gott gilt als mythisch-unaufgeklärter Rest eines überkommenen Weltbildes. Die Vorbehalte betreffen somit vornehmlich eine *natürliche* Religion. «Dennoch ist hinter dieser Krise natürlicher Religion etwas verborgen, was zumindest als Vorraussetzung für ein endgültiges Verhältnis der Menschheit zu Gott, wenn nicht schon als ein innerer Bestandteil eines solchen gelten muss: die welthistorische Erreichung einer Unmittelbarkeit des Menschheitsbewusstseins (und darin des Bewusstseins jedes Einzelnen) zur religiösen Frage.» (106) An diesem Punkt gilt es nun anzusetzen: «Die Einheit des Menschheitsbewusstseins kann sich im Religiösen nicht anders herstellen denn als eine nach oben, zu Gott hin offene Frage.» (114)

2. Atheismus – eine «Zwangsmaßnahme der Vorsehung»?

Nachdem Balthasar die Vorraussetzungen der Moderne aufgezeigt hat, geht er im zweiten Teil des Buches dazu über, die Rolle der Religion und des Christentums zu reflektieren. Er verknüpft zwei Motive, in denen zunächst die «Verborgenheit Gottes in unserer Zeit» (136ff.) näher betrachtet wird, dann aber «die christliche Idee des je größeren Gottes» (144ff.) in Bezug zur Ausgangslage gesetzt wird. Aus dieser Kombination lässt sich eine neue Blickrichtung gewinnen. «So betrachtet könnte das erschreckende Phänomen des modernen Atheismus unter anderem eine Zwangsmaßnahme der Vorsehung sein, die Menschheit und insbesondere die Christenheit zu einem größeren Denken über Gott zurückzubringen.» (143) Die Situation des modernen Menschen ist keine einfach abzulehnende Gegenposition, sondern muss richtig verstanden werden. Balthasar erinnert an die Konsequenz der vorausgegangenen Überlegungen: «Dem modernen Menschen ist das Schreckliche zugestoßen, dass ihm Gott in der Natur gestorben ist.» (149) Auf die Einsamkeit und

Verlassenheit, die durch den Verlust einer bisher prägenden Sichtweise entstehen, muss eine adäquate Antwort gefunden werden. Ein Dialog wird nur entstehen können, wenn die Situation des Anderen nachvollzogen wird. «Es geht ja auch gar nicht darum, ihn [den modernen Menschen] in eine Diskussion zu verwickeln oder überhaupt ihn, den Schweigenden, zum Reden zu bringen. Die Frage ist eher, ob der Christ diesem Schweigen gewachsen ist.» (165)

Um dieses Schweigen in seiner Form und Motivation verstehen zu können, geht Balthasar genauer auf die moderne Literatur ein.⁴ Diese sieht er – wie alle Kunst – als Sensorium und Indikator für das Empfinden und Denken einer Epoche an. Für ihn sind es in der eigenen Zeitgenossenschaft die Schriftsteller, die pointiert die Haltung einer ganzen Generation widerzuspiegeln vermögen. Es ist die damalige Avantgarde, Vertreter des Existentialismus, die er besonders in den Blick nimmt. Deren Werke interpretiert er aber nicht isoliert, sondern sieht sie in das Geflecht einer Entwicklung eingebunden (vgl. 175–188). So findet sich in der Moderne die spezifische Fortschreibung und Verengung einer Tradition, welche innerhalb der Großthematik des Bösen und der Schuld zu verorten ist. Der Mensch, der sich als schuldig erfährt, rebelliert gegen seine Lage und klagt Gott an. Dieser Themenkomplex, der bereits auf Shakespeare eine besondere Anziehungskraft ausübte und in der Literatur einen zunehmend größeren Raum einnimmt, bekommt – durch Dostojewski und Kafka modifiziert, durch Oscar Wilde und Thomas Mann verschärft – im Bewusstsein der modernen Menschen eine neue Konnotation.⁵ Diese neuartige Sichtweise wird in den Schriften Jean-Paul Sartres deutlich. Bei ihm richtet sich nicht nur die Verstrickung in Schuld und Leid gegen Gott, sondern ebenso die positiven Empfindungen: «In Sartres *«Nausée»*, seinem Ekel und Überdruß am Guten und an der Liebe, spricht sich in einer eindeutigen, wenn auch katastrophischen Form die Erfahrung der Transzendenz des Menschen im anthropologischen Zeitalter aus.» (184) Für Balthasar wird hier der Mensch, welcher sich in der Moderne in einer ausweglosen Lage der Verzweiflung und Vereinsamung findet, radikal ins Wort gefasst.

Sartres Einschätzung der Situation des Menschen nimmt Balthasar auf, doch zieht er unterschiedliche Schlussfolgerungen. Er verweist auf die ermöglichte freie Hinwendung zu Gott, nicht auf die Abkehr von diesem, wie sie der Schriftsteller ausführt. Diese vollzieht sich jedoch in einer nicht gekannten Weise neu, denn die Kategorien des Ekels und des Überdrußes setzen keinen Unterschied mehr zwischen Gut und Böse: «Kraft dieses Ekels übersteigt man diese Bahnen, schafft den Abstand der Indifferenz, in dem endlich alles, das Gute wie das Böse, frei und daher menschenwürdig getan wird.» (185)

In einer anderen Gestalt und in verschiedenen Kontexten entstanden, aber im Kern auf die gleiche Ausgangslage zurückzuverfolgen, sieht Balthasar eine weitere große Entwicklung seiner Zeit: «Dass Gott zur Ideologie des kosmologischen Zeitalters gehört, dass das Christentum mitsamt seinem Stifter eine gefährliche, hassenswerte Stümperei sei, die dem Menschen seine heute erreichte Reife missgönnt und vorenthält: das verbindet die Existentialisten und die Marxisten zu einer gemeinsamen anthropologischen Front.» (ebd.)

Zwei scheinbar unverbundene Bewegungen des 20. Jahrhunderts sind nur unterschiedliche Ausprägungen eines Empfindens, das in der Zusammenschau in seiner

ganzen Tragweite ersichtlich wird: «So liegen Ost und West weit voneinander und doch nah beisammen: «L'enfer c'est les autres», sagt Sartre, weil das einsame Ich die Liebe nur als das Unerträgliche empfinden kann, weil es sich in ihnen in einer endlos gespiegelten Einsamkeit wiedertindet. «L'enfer c'est les autres», sagen auch Dostojewski, Leskow, Berdjajew, weil die Liebe zwingt, bis zuletzt ihre Seele für die verlorenen Brüder einzusetzen. So aber wird die ganz neu aufgebrochene Frage der menschlichen Verlorenheit doch etwas ernsthafter, als es anfänglich scheinen mochte.» (187)

3. Verlorenheit – ein Gespräch mit der Hölle

Die angeführten Positionen zeigen eine Tendenz, die man als einen «Drang zur Hölle» (188) auffassen könnte. Dieser besteht bei Sartre in der Egalisierung von Gut und Böse, ist aber derart verstellt, dass es einer tieferen Reflexion bedarf, um an die Wurzel der dahinter liegenden menschlichen Regung zu gelangen. Im Kern handelt es sich nämlich um die Solidarität mit dem Anderen, den Brüdern, die nicht verloren sein sollen;⁶ ihnen soll Gerechtigkeit widerfahren, die in dieser Welt nicht zu finden ist. Wer sich aber verloren sieht, der lässt sich auf kein Argumentieren ein: «Mit der Hölle, dem Hades, gibt es letztlich kein Gespräch.» (199) Doch wie dann weitermachen? Wo ansetzen, wenn Negativität radikal gedacht wird? Wie soll es hier noch ein Gespräch geben?

Balthasar setzt direkt am Tiefpunkt der Ausweglosigkeit an: «Wenn es überhaupt eine Kommunikation geben soll – und es gibt sie christlich nur in dem Punkt des Abstiegs Jesu Christi in das Reich der Verlorenheit –, dann ausschließlich eine dialektische: in der Form der Teilhabe oder Übernahme.» (199f.)⁷ Dieser Ansatz verändert aber die Methode der Theologie. Die Anfrage wird durch die Aneignung der Gegenposition eine *existentiellere*. Der moderne Mensch erfährt sich in seiner Situation nicht länger als der von Gott entfernte, sondern gerade hierin in einem Geheimnis umfassen. Innerhalb der christlichen Dichtung seiner Zeit ist für Balthasar dieser Wandel der Sichtweise bereits erkennbar. In der Tragödie *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc* von Charles Péguy wird ein neuermöglichtes Verständnis anschaulich.⁸ Die Protagonistin weiß sich in ihrer Verzweiflung in Gott selbst aufgehoben. «Nur eine letzte Gewissheit rettet sie aus dieser furchtbaren Not: die Gewissheit, in ihrer Revolte gegen die Verlorenheit unversehens auf eine innerste Stelle im Herzen Gottes gestoßen zu sein.» (201)

Der moderne Mensch wird in seiner Ausweglosigkeit so ernst genommen, dass dieses Erleben aufgrund der fundamentalen Bedeutung in Gott selbst gesucht – und gefunden wird. Es ist der Tod Christi und sein Abstieg ins Reich des Todes, der diese Erfahrung in Gott selbst eingetragen hat. In der Trinität ist das Gefühl der Gottverlassenheit eingeholt.

Balthasar denkt hier einen zentralen Aspekt des christlichen Glaubens konsequent und radikal. Die in der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche überlieferten Geheimnisse können dabei durch die Situation des heutigen Menschen in ihrer Tiefe neu ausgelotet werden. Es gilt nur das vermeintlich Bekannte neu zu bedenken, denn es war bisher ein «Mangel der westlichen Theologie, dass sie nicht ernstlich genug erwägt, *wovon* uns Gott erlöst hat.» (194)

Den Ausgang zu weiterführenden Überlegungen nimmt Balthasar bei den Kirchenvätern, allen voran Augustinus und Origenes. Und erneut ist ihm, wie bereits in der Analyse der Gegenwart, auch im theologischen Bereich der Brückenschlag zwischen Ost und West wichtig. Die östliche Theologie hat die Bedeutung des Höllenabstiegs Christi in ihrer Tradition stärker bewahrt. Die Frage ist ihr präsent geblieben, was die Anwesenheit Gottes im *Reich des Todes* bedeuten könnte. Welche Konsequenzen ergeben sich aber für das Gottesbild? Wie kann so Trinität gedacht werden? Das sind nur flüchtige Andeutungen, die am Beginn eines langen Denkprozesses stehen. Daneben macht aber eine Tradition, die in der westlichen Kirche beheimatet ist, darauf aufmerksam, dass Gott trotz der Offenbarung und Anteilhabe an seinem Wesen zuletzt nicht rein intellektuell einzuholen, sondern seine Abgründigkeit nur noch in der Mystik *nachzuvollziehen* ist. Die Krisen, die Erfahrung der Verlassenheit und des Verlorenseins haben auf vielfältige Weise im Leben der Heiligen Spuren hinterlassen, in denen sie Gott erkennen, und gerade in dieser Erfahrung selbst konnten sie in die Beziehung zwischen Vater und Sohn eintreten. Es sind die daraus erwachsenden «Geschenke an Nachfolge, die der zum Hades absteigende Herr seiner Kirche macht: die nachchristlichen, neutestamentlichen Erfahrungen dunkler Nächte.» (196) Es ist eine «Karsamstagsnachfolge» (197), die sich im täglichen Leben zu bewähren hat. Der Betende sieht sich der Herausforderung gegenüber, die Einsamkeit, das Schweigen Gottes und die gefühlte Leere auszuhalten. Wie schwer die empfundene Gottverlassenheit wiegen kann, dass sie bis an den Rand des Wahnsinns führen kann, das haben viele Heilige erlebt. Doch in der dunklen Nacht der Gottesferne hat der Mensch Anteil am Karsamstag, einem Ort in Gott selbst.⁹ Diese Dimension ist unauslotbar und muss in aller Radikalität verstanden werden. Karsamstag kann nur sein, «wo der Tod wirklich herrscht und nicht im voraus durch Glaube, Liebe, Hoffnung überwunden ist, wo die *poena damni* alle einbegreift: die Unmöglichkeit, Gott zu schauen, nach Gott Ausschau zu halten, die Augen zu Gott hin aufzuschlagen.» (172)

Damit ist eine Mahnung für jeden Christen, und für Theologen im Besonderen, verbunden. Von Gott und dem Glauben ist nicht leichtfertig zu reden. Es gilt sich vor einem Sophismus zu hüten, der leichtfertig auf die Erlösung und die Hoffnung des Glaubens verweist. Die christliche Botschaft bewegt sich an den Grenzen der Vernunft, des Denkbaren. Gott bleibt unergründlich. Balthasar erinnert generalbassartig immer wieder an die Tradition einer negativen Theologie: *Si comprehendis, non est Deus*. Angesichts der Größe Gottes kann der Mensch nicht nur die immer größere Unähnlichkeit feststellen, sondern sein Denken und Sprechen wird nur ein Stammeln am Abgrund des Schweigens sein können.

Doch diese Grenze ist für Balthasar zugleich der Beginn der spezifisch christlichen Nachfolge, die sich auf die Mitmenschen ausstreckt, gerade in seiner Zeit: «Eine andere Lösung für die quälende Frage des Verlorengehens der Brüder ist dem Glauben nicht angeboten als seine eigene Verlorenheit an die Abgründe Gottes, in der einzigen Gebärde, in der der Mensch dem Rhythmus dieser Abgründe angeglichen werden kann und durch Gnade mitzuströmen beginnt mit der hingegebenen Liebe ohne Grenzen und Enden.» (207)

Die Extremposition der Moderne erlebt der Christ demnach ebenso, doch sieht er in ihr Gott gegenwärtig. Auf diesem Hintergrund wird der andere zum Bruder,

dessen Situation nicht länger fremd ist. Damit ist nach Balthasar «die Weltstunde angebrochen, in der die Bruderliebe als Frage und als Wirklichkeit die Christen und Nichtchristen eint. Und so ist sie auch die Stunde, in der eingesehen werden muss, dass die christliche Liebe in ihrem Innersten das «Christentum» übersteigt: in den Raum der Welt hinein. Ja, dass diese Überstiegsbewegung das Wesen des Christentums ausmacht.» (210) Es ist die Aufgabe der Nächstenliebe, die an den Christen von heute in ganz besonderer Weise ergeht. Sie vollzieht sich aber – bewusst oder unbewusst – immer in einer Form, die über sie selbst hinausweist, denn die «Liebe liebt ihn [den Anderen] zuletzt um Gottes willen.» (214)¹⁰ Für Balthasar steht fest: «Ein Endliches kann nur offen auf dieses Absolute hin geliebt werden, sonst gar nicht.» (215) Mit einem Gedanken Martin Bubers, den er christlich weiterführt, macht Balthasar auf eine Dimension aufmerksam, die der Mensch in seinem Alltag erfährt. Im Endlichen, in der Verlorenheit und Einsamkeit, ergeht an den Einzelnen ein Ruf, eine Orientierung und Motivation. «[E]s gibt in den anscheinend «natürlichen» Situationen noch etwas anderes: einen Anruf. Und zwar einen immerwährenden Anruf, aber verkörpert, Fleisch geworden, in der alltäglichen Situation.» (222) In diesen Aussagen gründet dann aber zugleich ein ekklesiologischer Wesenszug: «Indem die Kirche hinausgeht, kehrt die Welt heim.» (223f.) Dieser Welt muss sich der Christ stellen, sieht er vielleicht auch mit Wehmut auf die vergangene Epoche zurück, auf den Schatz, den die letzten Jahrhunderte in sich bargen, der in dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur bestand. Den Verlust, der aus der Veränderung resultiert, führt Balthasar in einer längeren Variation vor Augen, in welcher er sich größtenteils auf «das Kosmosgefühl des Dichters» (240) Paul Claudel bezieht (vgl. 233–241).

Balthasar gelangt aber nicht zu einer pessimistischen Sicht, die dem vergangenen Zeitalter nachtrauert. Vielmehr betont er die Möglichkeiten, die sich durch die Moderne ergeben. Sein (Neu-)Ansatz besteht darin, die Tradition mit der Gegenwart und die Gegenwart mit der Tradition in ein neues Licht zu stellen, denn die eine erschließt sich nur durch die andere. So wird am Ende der Epoche diese selbst erst in ihrer Größe erkennbar: «Ja, das Welt- und Menschenbild des anthropologischen Zeitalters erschließt dem Hörer des Wortes eine immer schon vorhandene Analogie genauer und entsprechender.» (242)¹¹ In der Moderne zeigt sich eine neu erlangte Freiheit, die den Menschen direkter auf Gott verweist, denn «[d]ie Natur transzendiert sich in den Menschen. Der Mensch aber ist Geist nur, indem er die Welt, die er ist, deren Inbegriff er darstellt, wiederum transzendiert zu Gott. Er ist frei als Frage zu Gott: diese Frage ist Inbegriff der «natürlichen» Religion.» (245) Damit ist aber der Grund beschrieben auf dem das göttliche Erlösungswerk neu und tiefer ersichtlich werden kann: Es ist das Wesen der göttlichen Wirklichkeit, dass sie fassbar wird und sich zugleich entzieht. Die Möglichkeit Gott in unserer Zeit zu erkennen, ist daher nicht schlechter als zu aller Zeit, im Gegenteil, denn der Mensch ist Gott gegenüber nun freier und unverstellter denn je. Pointiert hält Balthasar daher fest, dass die anthropologische Epoche so unter neuen Vorzeichen in einer alten Tradition steht: «Damit ist Dionysius, der von dem heutigen Geschlecht mit einem «Pseudo-» Angeprangerte und Abgetane, nochmals zum heimlichen Vater einer Ewe geworden: da ihm alles Wesen der Welt mit dem Menschen mitten inne zu einer strömenden Offenbarung jenes Gottes wird, der in aller Wirklichkeit sich offenbart und verbirgt als der über alle Wirklichkeit unbegreiflich Erhabene.» (250)

IV. Konsequenzen

Blickt man auf «Die Gottesfrage des heutigen Menschen», so wird wohl zu allererst die souveräne und kreative Art auffallen, mit der Balthasar ins Gespräch mit der Moderne tritt. Es sind die großen Themen seines Œuvres, die bereits angespielt, in ihrer ganzen Bedeutung und Differenzierung aber erst in den folgenden Schriften entfaltet werden. So bleibt bemerkenswert, wie er durch geschichtsphilosophische Überlegungen seine eigene Zeit deutet; wie er dem heutigen Menschen durch die Rezeption der Gegenwartsliteratur tiefer begegnen will, dessen Grundempfinden aufnimmt und hinsichtlich der Aufgabe einer Theologie reflektiert.¹² Dann hat er aber auch den Mut, die Kunst zwar ernst zu nehmen, jedoch auf Überzeichnungen und Schwierigkeiten aufmerksam zu machen. So bedarf es der Werke der östlichen Schriftsteller, um den französischen Existentialismus in einen weiteren Horizont zu stellen. Schließlich ist es die christliche Literatur, die ein neues Licht auf die beschriebene Situation des Menschen zu werfen vermag. Die Analyse und Diagnose der Gegenwart, die Schlüsse und Konsequenzen, die Balthasar zieht, sind beeindruckend und geben bleibend zu denken auf. Man mag in seinen Einschätzungen mitunter einen apologetischen und kategorisierenden Ton heraushören, doch fernab jeglicher Polemik wird man feststellen, dass es sich dabei nicht um eine billige Abwehr oder gar eine vorschnelle Verurteilung handelt. Vielmehr bemüht er sich aufrichtig den Menschen in seiner Situation zu verstehen. Durch die existentielle Bedeutung der Verzweiflung des Menschen lässt er das Christentum angefragt sein und denkt theologische Ansätze neu, geleitet von der Frage: «[I]st dieses Potential des Leidens fühlbar in den Erscheinungsformen der heutigen Christenheit, an denen der Unglaube in seiner Not das glaubhafte Zeugnis vom immer größeren Gott müsste ablesen können?» (152) Balthasar findet den Ort der Verzweiflung in Gott selbst.¹³ Er fragt nach der Bedeutung des Karsamstages und der Aussage des *descensus ad inferos* und entwickelt hieraus eine Theologie.¹⁴ Eine Theologie, die aber in der Gottverlassenheit ihren Ausgang nimmt, wird immer eine leidendempfindliche sein, die den Menschen in seiner konkreten Gestalt ernst zu nehmen sucht.

Diese Dimension hat Balthasar der Theologie eingeschrieben, doch wie wäre heute das Gespräch mit der Kunst zu führen? Eine unverwechselbare christliche Stimme innerhalb der Dichtung, wie sie in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts zu finden war, gibt es in dieser Form heute nicht mehr. Und auch dürfte es mit Anknüpfungspunkten in der aktuellen Gegenwartsliteratur nicht einfach bestellt sein. Finden sich in der großen Pluralität zwar immer wieder Autoren, die mit Traditionen um eine eigenständige Position ringen, doch scheint es häufig der Fall zu sein, dass religiös-existentielle Fragestellungen, nur noch andeutungsweise oder gar nicht vorhanden sind – ohne, dass sich ein explizites Vermissen feststellen lassen würde. Die radikale Anfrage an einen Gott wie sie zur Zeit der Existentialisten zu finden war, lässt sich heute nur in einer sehr reduzierten und ausdifferenzierten Form erkennen. Teilweise scheint es, als ob die großen Fragen wegbrechen würden.

Dass die Lage der Gegenwart aber nicht pessimistisch zu deuten ist, sondern gerade in ihr die Wirklichkeit Gottes zu finden und längst angebrochen ist, dafür steht Balthasar mit der *Gottesfrage* nicht zuletzt ein. Wenn der Christ nämlich Gottes Wort annimmt, hat er eine Gewissheit: «Jesus Christus als der Gottmensch ist, nach-

träglich und im Glauben betrachtet, die exakteste Verwirklichung dessen, was auf Grund der Menschheitsfrage von Gottes freier Gnade und Barmherzigkeit abschließend erwartet werden durfte.» (123) Hierin ist eine Zuversicht, die sich gerade im Anblick und Ausgang aller Probleme der Realität formuliert, begründet. Vielleicht bedarf es heute erneut singulärer Persönlichkeiten wie Hans Urs von Balthasar, die es verstehen, die eigene Gegenwart im Lichte Gottes zu deuten. Die Aufgabe bleibt bestehen: «So hat auch das Gottesbild unserer Zeit einen Stil, und der Christ müsste ihn erkennen und sich in ihm auszudrücken wissen. Und dies nicht eigentlich von außen, diplomatisch und apologetisch, sondern von innen: als das Kind dieser Zeit, das teilhat an der Lage, an Not und Reichtum der Epoche, und das dennoch aus dem Schatz der ihm anvertrauten Offenbarung Gottes «Neues und Altes» zu ziehen weiß (Mt 13,52), um sie zu deuten und sich und ihr zu helfen.» (136)

ANMERKUNGEN

¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, (1956) erw. Neuausgabe aus dem Nachl., hrsg. u. eingel. v. Alois M. HAAS (STUDIENAUSGABE 7), Freiburg 2009. (Zitate werden im Folgenden mit Seitenzahlen in Klammern angegeben.) Bzgl. der Einschätzung des Werkes vgl. bes. die Einleitung von Haas; Robert NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Rom 1997, 114–185; Peter HENRICI, *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Freiburg 2008, 75–82.

² «So gewandelt und gestärkt ist die neuscholastische Theologie eigentlich die theologische Schule schlechthin bis heute geblieben.» Bernhard WELTE, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, (Erstpublikation 1954) in: DERS. *Gesammelte Schriften* Bd. 4/3, *Zur Vorgehensweise der Theologie und zur jüngeren Zeitgeschichte*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 17–48, hier 37.

³ Hans Urs von BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in unserer Zeit*, Einsiedeln 1952/51989. Diesbzgl. merkte Balthasar rückblickend an: «Kirche im Gespräch mit der Welt war auch das Thema des Bändchens «Schleifung der Bastionen», dessen Titel vielleicht zu aufreizend klingt, weil der Inhalt kein anderer ist als die Behauptung, daß Kirche zur Welt hin unverschanzt bleiben soll.» Hans Urs von BALTHASAR, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern* (1955), in: DERS., *Zu seinem Werk*, Freiburg 2000, 38.

⁴ Vgl. zu dieser Vorgehensweise: Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen*, Würzburg 2007, 275–306; Thomas R. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie*, Hamburg 2007.

⁵ Anhand dieser Neuausrichtung verdeutlicht sich der Epochenwechsel. Der Rückgriff auf traditionelle Formen ist in seinem ganzen Umfang nicht mehr möglich: «Man ahnt daher, daß unsere Unfähigkeit, die Tragödie zu erneuern, ihre Ursachen im Kern unserer Modernität hat.» George STEINER, *Absolute Tragödie*, in: DERS., *Der Garten des Archimedes*, München/Wien 1997, 96–114, hier 107.

⁶ Genau in diesem Beweggrund liegt die Hoffnung auf die Allerlösung bei den griechischen Vätern begründet. Vgl. zur Bedeutung des Gedankens der Apokatastasis im Werk Balthasars: Michael GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 228–260.

⁷ Vgl. zu diesem Ansatz: Robert NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*, 151–163; Die «Gottesfrage des heutigen Menschen» erfährt zudem Beachtung in: Markwart HERZOG, «*Descensus ad inferos*».

Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1997.

⁸ Neben Péguy wären hier noch Paul Claudel, Léon Bloy, Gertrud von Le Fort und Georges Bernanos zu nennen, die als christliche Schriftsteller eine herausragende Stellung im Dialog mit der eigenen Zeit einnehmen (vgl. 199ff.). Es ist aber Theresse von Lisieux, die mit ihrem Leben unüberbietbar für die Liebe, die sich in der Verlassenheit bewährt einsteht: «Die Kühnheiten der kleinen Heiligen sind von den Dichtern, die ihre Botschaft auslegen, Péguy und Bernanos, nicht übertroffen worden.» (204)

⁹ Vgl. Xavier TILLIETTE, *Spekulativer Karsamstag und Abstieg zur Hölle*, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen*, 220–227; Unter vielerlei Bezugnahme auf das hier behandelte Buch ist besonders aufschlussreich: Thomas R. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar* *Literaturtheologie*, 363–389.

¹⁰ Hierin könnte auch der Grund für Balthasars Zurückhaltung hinsichtlich einer Neuauflage liegen: «Ein Buch hat es mir damals [als Student] besonders angetan, nämlich «Die Gottesfrage des heutigen Menschen» aus dem Jahr 1956. Ich habe mit Hans Urs von Balthasar immer etwas gehadert, warum er dieses Buch nicht mehr herausgab. Noch einige Zeit vor dem Tod erklärte er mir, er würde dieses immer wieder verlangte Buch demnächst doch mit einem längeren Vorwort nochmals veröffentlichen. Er hat nicht gerne darüber gesprochen. Vermutlich war er der Überzeugung, seine Ausführungen über die Nächsten- und Gottesliebe sowie besonders ihre Identifizierung könnten angesichts mancher Moden, wie diese Identifizierung publizistisch vertreten worden ist, missbraucht werden.» Karl LEHMANN, *Erinnerungen an Hans Urs von Balthasar*, in: Walter KASPER (Hg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (FS Lehmann), Ostfildern 2006, 450–453, hier 451.

¹¹ Es gilt auf Gemeinsamkeiten mit Karl Rahner aufmerksam zu machen. Dieser wird länger zitiert (141–143) und in vielen Bereichen lässt sich ein ähnliches theologisches Grundanliegen feststellen. Dies ist noch relativ auffällig hinsichtlich der formelhaft gewordenen Bezeichnung des «Hörer[s] des Wortes» (107/242), welche bei beiden Theologen in Bezug auf den modernen Menschen eine besondere Gewichtung erfährt. Es wäre darüber hinaus zu prüfen, ob in dieser Phase eine inhaltliche Nähe – fernab der problematisierten Implikationen des Begriffes – zu dem Konzept des «anonymen Christen» besteht. Vgl. «Aber die Liebe des Bruders ist die Liebe Gottes in ihm, die er liebend begreift, ergreift, in sich walten lässt. Und diese Liebe anerkennen heißt, bewusst oder unbewusst anerkennen, dass Gottes Liebe Menschengestalt angenommen hat. Jesus Christus anerkennen, ob man seine Existenz kennt oder nicht.» (218) Zu dem nicht immer einfachen Verhältnis: Albert RAFFELT, *Balthasar – Rahner: eine «Vergegnung»?*, in: Walter KASPER (Hg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*, 484–505; Werner LÖSER, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 2005, 82–88.

¹² Den Dialog mit der Literatur suchte Balthasar bereits in vorausgehenden Publikationen intensiv, vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre der letzten Haltungen*, (1937–1939) unter Ltg. v. Alois M. HAAS (STUDIENAUSGABE 3,1–3), Freiburg 1998.

¹³ Vgl. die Forderung George Steiners: «Dort, wo Theologie und Metaphysik, ob sie nun einer jüdischen oder einer christlichen Quelle entspringen, versuchen, angesichts der schreienden Manifestationen und Provokationen des Inhumanen, des radikalen Verdammntseins, von denen unsere jüngste Geschichte durchdrungen ist, reif und selbstständig zu sein, müssen sie sich gegenüber der Hypothese der Verzweiflung öffnen.» George STEINER, *Absolute Tragödie*, 114.

¹⁴ Weiterführend: Juan M. SARA, *Descensus ad inferos. Dawn of Hope. Aspects of the Theology of Holy Saturday in the Trilogy of Hans Urs von Balthasar*, in: *Communio. International Catholic Review* 23 (2005), 541–572.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

«DU SOLLST NICHT STERBEN ...»

Liebe, Tod und Trauer in Ulla Berkéwicz' «Überlebens»

«Der Trauer ist ein Maß gesetzt in jeder Tradition,
Ich hatte keines.» (131)

Die Welt dreht sich weiter, als ob nichts geschehen wäre. Und doch ist nichts mehr so wie es war, kann es nie wieder sein. Der Tod ist dazwischengefahren und hat den anderen hinweg gerissen. Er ist gegangen, sie zurückgeblieben. Nie wieder wird sie ihn zur Tür hereinkommen sehen, nie wieder seine Stimme hören, nie wieder seinen Arm auf ihrer Schulter spüren. Wie soll sie mit dem Ende zu Rande kommen? Wie dem anderen die Treue halten?

Die Treue zum anderen über den Tod hinaus hat die Gestalt der Erinnerung. Nicht vergessen – lautet der Appell, mit dem die Schriftstellerin Ulla Berkéwicz ihr Buch *Überlebens*¹ beginnt: «Die einzige Angst, die ich jetzt noch habe, ist die zu vergessen» (7). Es scheint am Gedächtnis der Überlebenden zu hängen, ob die gemeinsamen Erlebnisse dem Vergessen entrissen werden können, wie schon der Titel des Buches, der «Erlebnis» und «Überleben» zu einem Kunstwort verschränkt, andeutet. Allerdings ist das Vergangene durch das Fortschreiten der Zeit gefährdet, das Erlebte wird durch neue Erlebnisse überlagert und sinkt immer weiter in die Vergangenheit ab. Um das Erlebte gegen das Vergessen zu retten, protokolliert die Überlebende die gemeinsame Zeit. Das schriftliche Zeugnis vermag selbst die Verfasserin und ihr möglicherweise schwindendes Gedächtnis zu überdauern, dennoch steht die Frage im Raum, wie es um die Gegenwart des Vergangenen bestellt ist, wenn die Trägerin der Erinnerung selbst vergänglich und ihr Zeugnis *in the long run* keinen Ewigkeitsersatz darstellen kann. Gibt es eine Instanz, in der die Einmaligkeit einer gelebten Biographie rettend aufbewahrt bleibt?

Doch greifen wir nicht vor. Die Schauspielerin und Schriftstellerin Ulla Berkéwicz hat sich nach dem Tod ihres Mannes, Siegfried Unseld (1924–2002), des Leiters des Suhrkamp-Verlages, eine Zeit der Trauer genommen, sie hat aus dem Abstand heraus das Sterben literarisch protokolliert, aber auch die Situation der fassungslos Trauernden zum Ausdruck gebracht. Ihr Buch mag autobiographisch gefärbt sein, dennoch reicht es durch die poetische Stilisierung über das bloß

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.

Autobiographische hinaus. Es ist eine Meditation über Liebe und Tod, ein Buch des Schmerzes und der Trauer, das große Worte nicht scheut. Immer wieder wird der Erzählfluss unterbrochen durch deutende Reflexionen, in denen Motive aus unterschiedlichen religiösen Traditionen eingespielt werden. Der Verlust verlangt Deutung, die Trauer braucht Form. Anlässlich des Erscheinens des Buches hat Berkéwicz in einem Gespräch mit Felicitas von Lovenberg bemerkt: «Man sollte Siedlungen für Trauernde bauen, damit sie nicht auch noch unter den Erbarmlichkeiten und Erbarmungslosigkeiten anderer Leute leiden müssen. Trauern ist ein Bestandteil des Lebens wie Verliebtsein. Trauern macht unverwundbar. Es wird irgendwann als große Menschenkraft gelten, rückhaltlos trauern zu können, ohne nach Ablenkung zu suchen, nach Linderung der Schmerzucht und der Verlassenheit. Solche, die trauern, können sowieso nur reden mit solchen, die Trauer kennen. Also sollte man ihnen Schutz gewähren vor der Angstaggression der Gesellschaft. Die Angst ist eine Heidenangst. Der Glaube an die Unsterblichkeit ist uns abhanden gekommen, deshalb können wir dem Tod nicht ins Gesicht sehen. Die Rituale sind abgeschafft, also finden die Gefühle, die die gewohnten Grenzen überschreiten, keinen Ausdruck oder einen falschen.»²

Schon in ihrem ersten Buch *Josef stirbt* (1982) hatte sich Berkéwicz mit dem Sterben und der Angst vor dem Sterben literarisch auseinandergesetzt. Auch *Überlebens* (2008) will das heimliche Trauer- und Melancholieverbot einer Gesellschaft, die auf das reibungslose Funktionieren ihrer Subjekte geeicht ist, gezielt durchbrechen. Die «Heidenangst», die der Tod in einer «Spaß- und Konsumgesellschaft» auslöst – Berkéwicz scheut vor solch' griffigen Zeitdiagnosen nicht zurück –, wird mit geradezu prophetischem Furor gebrandmarkt, Trauer und Schmerz der Hinterbliebenen nicht verdrängt. Zugleich weist sie darauf hin, dass mit dem Glaubensverlust etwas abhanden gekommen ist. Man kann *Überlebens* daher als einen Versuch lesen, den Gefühlen der Trauer und des Verlustes Ausdruck und der Erinnerung an das Verlorene Gestalt zu geben.

1. «Der Tod kommt in fünf Akten» – erste Annäherung an «Überlebens»

Das Buch der Berkéwicz hat einige Besonderheiten. Es ist aus dem Rückblick geschrieben und folgt einem chronologischen Grundgerüst. Allerdings tut es nicht so, als hätte das, was geschehen ist, so kommen müssen. Es ist frei von einer retrospektiven Fatalitätsillusion und bricht mit einer auktorialen Erzählperspektive, die dem Erzähler die göttlichen Attribute der Vorsehung und Allwissenheit zuschreibt. Das chronologische Grundgerüst wird vielmehr aufgebrochen durch Assoziationen und Seitengeschichten, die dem Text eine gewisse Mehrstimmigkeit geben. Diese multiperspektivische Erzählstrategie wird angereichert durch zwischengeschaltete Reflexionen, die durch Kursivschrift abgehoben werden und unterschiedliche Traditionsstränge einblenden.

Das chronologische Grundgerüst dieses Nachrufs ist formal an ein Drama in fünf Akten angelehnt. Nach einem Prolog, der die Motive Zeit und Erinnerung, Tod und Trauer, aber auch die Theatermetapher als Sinnbild des Lebens präludiert, gilt ein erster Abschnitt (11-39) Erfahrungen mit dem Tod in der Kindheit und Jugend. Der Tierfriedhof im Garten des Elternhauses, Klinikbesuche an der Hand des Vaters,

aber auch die Legenden der Großmutter über das Geschick der Toten werden memoriert. In den Erzählungen der Großmutter begegnet nicht nur kabbalistisches Traditionsgut, sondern auch die Todesmetapher des Spaltes, die im weiteren Verlauf des Buches immer wieder aufgenommen wird, wenn es um die Deutung von Grenzerfahrungen geht. Wie die Liebe so reißt auch der Tod einen Spalt auf, durch den ein Blick ins andere Land, das «Land Belavodje», freigegeben wird. Nach diesen Reminiszenzen setzt die eigentliche Erzählung ein, die den Beginn der gemeinsamen Liebesgeschichte mit «dem Mann» schildert. Während alle anderen Gestalten einen Namen haben, wird der Verstorbene schlicht als «der Mann» gekennzeichnet. Das mag vordergründig eine literarische Verfremdungsstrategie sein, um Siegfried Unseld, den Gatten und Chef des Suhrkamp-Verlages, zu anonymisieren. Andererseits dürfte in dieser Redeweise auch die Einzigartigkeit der Beziehung zum Ausdruck kommen, weil unter den vielen Männern, die in dem Buch erwähnt werden, nur einer «der Mann» genannt wird. Schließlich ermöglicht das Stilmittel der Typisierung eine Abstandnahme vom Erlebten.

Der zweite Abschnitt (41–72) lässt die Erlebnisse in der Klinik Revue passieren, in die der Mann nach einem Herzinfarkt eingeliefert wird. Neonlicht, stechender Geruch, ratternde Apparate, die «verkabelte Bewachung» (46) durch Monitore prägen die Kulisse. Noch schlimmer ist die auftrumpfende Unfreundlichkeit des Personals, das die Besucherin aus dem Krankenzimmer herausdrängen möchte. Der operierende Arzt, der brüllend Befehle ausgibt, wird als «Märtrer» bezeichnet (49f); ein Pfleger, der schreit und tritt, als «Fascho» (54, 63, 65 u.ö.) titulierte. Der Oberarzt, der im «Sturmschritt» zur Visite eilt, inszeniert ein «Herrenmenschentheater», seine Entourage gibt eine «Mitläuferposse» (57). Der Kranke selbst wird vom Menschen zu einem Fall degradiert und entmündigt. Die klinischen Maßnahmen werden in hämmerndem Staccato festgehalten: «Sie stechen Spritzen in den Mann, sie stechen wie in Stoff. Sie kommen immer wieder. Das Blut läuft, und das Blut läuft über. Mull, Nierenschalen, Kochsalzspritzen [...]. Der Mann liegt roh, wie Fleisch liegt. [...] Blutstrom, Blutsturz, die schwarzen Kuchen sehen wie Quallen aus, der Boden ist voll Blut, keiner kommt jetzt bis zum Morgen» (66f.). Der Sprachduktus imitiert geradezu das Stocken des Blutes, «Wortkaskaden koagulieren zu Verklumpungen»³. Um der professionellen Entwürdigung durch die Apparatemedizin zu entgehen, bleibt am Ende nur die Flucht zurück nach Hause.

Der dritte Abschnitt (73–104) unterbricht den Fortgang der Erzählung, wenn er zunächst Reflexionen über Glaube und Hoffnung, Unglaube und Todesangst dazwischenschiebt, die in eine scharfe Zivilisationskritik einmünden. Als Kontrast zum Sterben «des Mannes» in der Klinik unter dem Diktat der Maschinen wird das Sterben des befreundeten Arztes, Kabbalisten und Wunderheilers Alik⁴ erinnert, der zuhause im Beisein von Verwandten, Freunden und Bekannten Abschied nehmen konnte. Allerdings wird das Chaos im Sterbehaus nicht beschönigt, der Fernseher läuft, während Klageweiber heulen, zwei Freundinnen werden an der Ehefrau vorbeigeschleust, um den Sterbenden noch einmal zu sehen (87). Auch hier wird die Pietätslosigkeit der Nachtschwester, die ihren Dienst bei Chips, Cola und Comics versieht (86), eigens notiert. Nach diesem Interludium wird die Erzählung des sterbenden Mannes zuhause, im «Efeuhaus», fortgesetzt. Es ist Sommer, die Hitze macht zu schaffen, mit der Kulisse ändert sich auch der «Besetzungszettel»: Haus-

arzt, Herzarzt, Pfleger, Polenmädchen, Schwestern begleiten das Ende, aber auch die lauernden Nachbarn und Voyeure. Nach Atemnot, Schlaflosigkeit und einem Decrescendo der Stimme tritt am Ende der Tod «des Mannes» ein – «der Spalt reißt auf» (104). Mit der «Verwandlung in ein gottverlassenes Ding, in einen baren Stoff, in einen Leichenstein» (13) wird die Wende, wenn man so will: die Peripetie vollzogen.

Der vierte Abschnitt zeigt die Folgen: «Und jetzt kommt das reine Hernach. Nichts hat mehr Angst, nichts weiß noch, nichts erinnert, nichts atmet, nichts bewegt sich, nichts erzählt» (107). Das Antlitz des Mannes ist zur Maske erstarrt, sein Leib zur Leiche erkaltet: «Totwerden ist Kaltwerden» (ebd.). Die Augen werden zugeedrückt. Auf der Reflexionsebene werden erste Deutungsversuche unternommen, die auf Motive kabbalistischen Denkens rekurreren: «Wenn Gott kommt, geht die Zeit, das ist der Tod» (ebd.). Aber auch die Rituale am Toten werden erwähnt, der Priester und sein Ministrant, das Kreuz und die Sterbegebete. Allerdings wird auch die Hilflosigkeit des Nichtmehrglaukens festgehalten: «Seit Gottes Tod ist nur der Tod uns noch geblieben. Bach und die Segnungen, die Rituale, wer kennt ihre Harmonik noch, wer hält den Takt? Formlos und einsam ist, was abgeht, nackt und krass» (112).⁵ Als Vergleich schiebt sich der Tod und die Beerdigung Aliks dazwischen, der nach jüdisch-orthodoxer Zeremonie bestattet wurde (114–116, 119–123). Der Schrei nach Unsterblichkeit für den anderen findet pathetischen Ausdruck: «Haben wir nicht Recht und Anrecht aufeinander? Hatten wir uns einander nicht erschungen? Hätten wir nicht in alle Ewigkeit so weiterschwingen können auf dem Rande unseres alten Betts?» (117). Zum Spektakel um den Tod eines Prominenten heißt es lakonisch: «Ferngläser, Büschehocker, Beileidsbesucher» (118).

Der fünfte Abschnitt ist der kürzeste (125–133). Nach einer Betrachtung über die Hilflosigkeit des Menschen bei der Geburt und beim Tod handelt er vom Einbruch des Winters. «Je mehr der Körper sich zersetzt, desto mehr vergeht der Schmerz» (129f). Dennoch wird die Erfahrung geschildert, dass die religiösen Traditionen die Trennungswunde nicht heilen können: «Kein Yogi-Trick, keine osmanische Beschwörung, nicht Jud noch Christ vermochte das Bild von dem zu retuschieren, was dort verdarb» (130). Die Kleider des Verstorbenen werden weggegeben, es folgen Tage der Spurensuche in alten Briefen und Foto-Alben. «Der Trauer ist ein Maß gesetzt in jeder Tradition. Ich hatte keines» (131). Die anderen gehen der rückhaltlos Trauernden aus dem Weg. «Man duckt sich, sieht weg, wechselt die Straßenseite, meidet die Trauernde» (132). Bei einem Besuch des Friedhofs ruft der zufällig gelesene Name «Loewenthal» auf einem Grabstein die Erinnerung an eine Episode frei, die dem Buch den Titel gibt. Es ist eine Begebenheit, die der Vater erzählt hat. In einer Sommernacht des Jahres 1943 hatte er mit der jüdischen Pianistin Millie Loewenthal vierhändig eine Bach-Toccata gespielt. Spontan unterbrochen beide ihr Spiel, rissen die Fenster weit auf – und spielten weiter, laut hinaus in die «Nazinacht» (133). «Und stell dir vor, hatte der Vater mir gesagt, kein Mensch hat sich gerührt. Ein Überlebnis» (133). Das Buch schließt mit einem Epilog, der das Eingangsmotiv wieder aufgreift und einer Lösung zuführt: «Ich habe keine Angst mehr zu vergessen, weil die Erinnerung beginnt» (137).

2. Drei Leitmotive eines Nachrufs

Ulla Berkéwicz Buch *Überlebens* ist ein literarisches Requiem, das den Tod eines Menschen nicht nur erinnert, sondern zugleich zu deuten versucht. Deutungssplitter aus unterschiedlichen Traditionen, der attischen Tragödie, der kabbalistischen Überlieferung, der indischen Veden, aber auch der christlichen Sterbeliturgie werden herangezogen, so dass der Eindruck entsteht, hier werde ein quasi-religiöser Privatkosmos bemüht, um die Trauer über den Verlust des Geliebten zu verarbeiten. Es würde zu weit führen, die einzelnen Traditionsstränge, die teils nur flüchtig aufgerufen werden, ausführlich zu kommentieren. Stattdessen sollen drei Motive nachgezeichnet werden, die das Buch durchziehen: (a) Die Todesmetapher des Spaltes, (b) die Überlegungen zu Heidenangst und Unglauben, die eine deutlich zivilisationskritische Note haben, sowie (c) die Konzeption der Erinnerung, die dem Buch zugrundeliegt.

(a) Die Todesmetapher «Spalt» – Durchblicke in eine andere Welt

Der philosophische Diskurs der Moderne hat den Tod vielfach umkreist. Dabei sind eindruckliche Metaphern geprägt worden.⁶ So wurde der Tod als Passage oder Reise bezeichnet, aber auch als Abschied, bei dem der Sterbende keine Anschrift hinterlässt. Der Einbruch des Todes in das Leben spielt in *Überlebens* eine zentrale Rolle. Schon früh fragt das heranwachsende Mädchen nach dem Geschick der Toten. Es hat in der «Klinkerklinik» des Vaters entsprechende Erfahrungen mit dem Tod machen können. Die Großmutter hilft diese Erfahrungen zu verarbeiten und prägt in ihren Erzählungen die Todesmetapher des Spaltes, die im Buch geradezu leitmotivisch immer wieder aufgegriffen wird.⁷ Jedes Mal, wenn ein Mensch stirbt, wird ein Spalt in das Gefüge gerissen, durch den der Sterbende (Berkéwicz spricht vom «Sterber») in ein anderes Land geht. Der Zurückbleibende aber (Berkéwicz spricht vom «Handhalter») kann einen Blick ins andere Land werfen, das die Großmutter «Belavodje» nennt. Der Name «Belavodje», der aus der sibirischen Tradition der Altai stammt, steht für die Negation von Krankheit, Alter und Tod, ist also eine Chiffre für das Paradies. Dem Kind wird damit ein Deutungsschlüssel an die Hand gegeben, den es auch auf Pflanzen und Tiere bezieht: «Hinter dem Haus im Garten stand ein gespalter Apfelbaum, durch dessen Spalt ich manchmal bis in den Garten von Belavodje sehen konnte, wo die Seelen all meiner verstorbenen Tierleute und deren Eltern und Großeltern und so fort zur letzten Ruhe gefunden hatten» (15). Schon das Kind weigert sich, den Tod der Tiere – der Vögel, Käfer und Frösche – zu akzeptieren, als sei der Tod ein Defekt der Schöpfung: «Denn dass sie nie mehr würden fliegen können, kriechen, schwimmen, konnte ich nicht tragen» (ebd.). Die Treue zur verlorenen Kreatur, mit der man gemeinsame Erlebnisse geteilt hat, verbietet offensichtlich das Einverständnis mit dem Tod. Das Mädchen, das den geliebten Tieren Namen gibt, prophezeit der toten Kreatur denn auch die «Wiederauferstehung mit allen ihren Flügeln, Fühlern, Schenkeln, Pfoten» (ebd.). Der Tod eines Igels wirft gar die Frage auf, ob «jeder Tod ein Fehler sei, ein Pfüsch, ein Murks, vielleicht sogar mein Unvermögen, vielleicht sogar mein Fehler, meine Schuld» (16). Ob der Tod eine Panne der Schöpfung ist, die auf den Schöpfer zurückfällt, oder mit der Schuld des Menschen zu tun hat, das ist eine der kinder-

schweren Fragen, die auch eine bewanderte Theologie nicht im Handstreich zu beantworten vermag.⁸

«Hatte die Großmutter mir nicht gesagt, dass der Spalt reißt, wenn einer liebt, genauso wie wenn einer stirbt. Und hatte sie mir nicht gesagt, Lieber könnten wie Sterber durch den Spalt gehn und ihren Blick ins andre Land, nach Belavodje, werfen?» (18) Der Verlust eines Frosches veranlasst die Fünfjährige zu dem Vorsatz: «Ich wollte nie mehr lieben, um niemals niemand mehr zu verlieren» (ebd.). Um sich vor möglichen Verlusterfahrungen zu schützen, kann die Distanzierung vom Leben bereits im Leben eine Strategie sein. Schon die Stoiker richteten ihre Techniken der Selbstsorge am Ideal der Ataraxie aus, um sich von den Irrungen und Wirrungen des Lebens nicht verwunden zu lassen. Allerdings sucht das heranwachsende Mädchen, dem es der Tod von Anfang an angetan hatte, weiter nach Spuren des Spalts. Im Sektionssaal sieht es einen «Weißkittel wie einen Raubvogel in einem Toten wühlen, mit dem Pinzettenschnabel lange Sehnen zerren, gefeit gegen letzte Gefühle und Gedanken» (19). Der Vater zeigt ihr Rembrandts Bild «Anatomie des Dr. Tulp», auf dem ein Arzt, wie es heißt, der «Selbstoffenbarung Gottes in der menschlichen Anatomie» (20) auf die Spur zu kommen sucht.

Aber nicht nur der Tod, auch die Liebe macht Erfahrungen des Spaltes möglich.⁹ Erste amouröse Abenteuer fallen allerdings enttäuschend aus, so bleibt die Erwartung (27), die in der ersten Begegnung mit «dem Mann» dann überraschend erfüllt wird. Nach einer Aufführung der Oper «Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny» kommt sie nach Mitternacht zum Feiern in ein Kellerlokal und stürzt unglücklich die Treppe hinunter; er springt über Tische und Bänke, um der Gestürzten aufzuhelfen – und dann: «der Spalt quer durch sein Gesicht» – eine Grenzerfahrung, die das Erzählbare überschreitet (32). Der Einbruch des Unvorhersehbaren, des Spaltes, reißt eine Lücke in den literarischen Text. So auch im Theater bei der Aufführung des Wallenstein, den die Erzählerin unter Walter Felsenstein gespielt haben muss.¹⁰ Hier geht sie unter Anleitung des Regisseurs durch den Spalt, indem sie den Monolog, das Herz der Tragödie, rezitiert: «Da kommt das Schicksal – Roh und kalt / Faßt es des Freundes zärtliche Gestalt / Und wirft ihn unter den Hufschlag seiner Pferde – / Das ist das Los des Schönen auf der Erde» (84).

(b) Der Unglaube – ein Angstverstärker?

Im dritten Abschnitt von *Überlebens*, in dem es um den Tod des Protagonisten geht, äußert die Erzählerin die leise Hoffnung, dass es hinter dem ersten Landstrich des Lebens noch einen zweiten (dritten, vierten usw.) gibt. Der Unglaube aber stehe quer zu dieser Hoffnung, er setze das «Angsttheater» frei, das in der westlichen Zivilisation weiter «auf dem Spielplan» steht. «Die Angst ist eine Heidenangst» (76). Die Todesvorstellungen der Kulturen – der unendliche Fels der vedischen Dichter, das babylonische Aralu, der griechische Hades, der hebräische Scheol mit seinen verriegelten Türen – werden genannt, weil sie die dunkle Nacht des Kommunikationsabbruchs ins Bild bringen. Die Vorstellung, dass am Ende die totale Verein-samung und Schattenhaftigkeit der Existenz steht, forciert die Angst, gegen die kein Kraut der Theorie gewachsen ist. Die Genese der Todesangst aber wird von Berkéwicz in folgender Passage erläutert:

«Wir haben Gott abgesetzt, aus Angst vor seiner Unermesslichkeit, dem Unberechenbaren. Haben ihm die Schuld zugewiesen an unserer Angst, haben uns schuldig gemacht, indem wir ihn mit Schuld beladen haben. Haben ihn schuldig gesprochen und abgesetzt, weil wir ermessen und berechnen wollten. Die Kräfte aber, die wir nicht messen noch berechnen können, walten weiter: wir leben und wir sterben noch. Und da der Gegensatz von Glaube nicht Unglaube ist, sondern Angst, herrscht jetzt die Angst, beherrscht uns, treibt uns. Und da wir mit unserem Glauben auch den Glauben an unsere Unsterblichkeit verloren haben, sind wir gelähmt vor Angst, können dem Tod nicht mehr entgegentreten. Haben Gott abgesetzt, sind nur noch wir jetzt, wir allein unberechenbar und sterblich, sinnlos sterblich, rettungslos eingepfercht zwischen die Grenzen von Geburt und Tod mit nichts davor und nichts dahinter. Haben die Angst jetzt vor uns selbst, weil wir nicht wissen, was das ist, dieses Selbst mit seiner Angst, für die wir, seit wir Gott abgesetzt haben, niemand mehr als uns selbst verantwortlich machen können. Also setzen wir uns selber ab und lassen an unsere und an Gottes Stelle jetzt die von uns selbst erfundenen Maschinen treten, die wir verzweifelt für berechenbar halten wollen» (78f).

Das ist eine sehr grundsätzliche, aber auch etwas plakative Zeitdiagnose, die auf die Figur der Absetzung zurückgreift. Zunächst ist es das neuzeitliche Subjekt, das Gott entthront haben soll, um «sich selbst zum Maß aller Dinge» (76) zu machen, wie es in Anlehnung an den Homo-mensura-Satz des Protagoras heißt. In der Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Unberechenbarkeit eines nominalistischen Willkürgottes hat Hans Blumenberg die *Legitimität der Neuzeit* gesehen. Aber die Absetzung Gottes im Namen der Autonomie hat, wie Berkéwicz auch in anderem Zusammenhang zu bedenken gibt¹¹, einen hohen Preis: «Da wir mit unserem Glauben auch den Glauben an unsere Unsterblichkeit verloren haben, sind wir gelähmt vor Angst, können dem Tod nicht mehr entgegentreten» (78). Die Ohnmacht des Menschen, der die Allmacht Gottes beerben wollte, tritt angesichts des Todes scharf hervor. Er kann keine Instanz mehr anrufen, von der er Rettung oder Trost erwarten könnte.

Auch hat der neuzeitliche Mensch, der die Welt aktiv gestalten will, niemanden, auf den er die Verantwortung für das Misslingen seiner Projekte abwälzen könnte. Der Mensch, der nach der Absetzung Gottes selbst zum Herrn der Geschichte avanciert ist, übt sich angesichts der negativen Folgelasten seiner Geschichtsgestaltung nun in der fragwürdigen Kunst, Verantwortlichkeiten abzuwälzen. Er will es nicht gewesen sein, was immer darauf hinaus läuft, es andere gewesen sein zu lassen.¹² So scheint der zweite Akt der Absetzung folgerichtig: das menschliche Subjekt entthront sich selbst und überlässt Maschinen und Computern die vakant gewordene Stelle.¹³ Um es nicht bei abstrakten Reflexionen zu belassen, spielt Berkéwicz dieses Szenario konkret durch, wenn sie die «Diktatur» der Apparatedizin in der Klinik schildert, die mit einer Dehumanisierung des Patienten einhergeht. Der Kranke kommt nur noch als reparaturbedürftige Maschine in den Blick, ohne dass nach seinem menschlichen Wohlbefinden gefragt würde.

Theologisch bemerkenswert ist, dass der Akt des Menschen, Gott die Schuld an seiner Angst zuzuschreiben, bei Berkéwicz selbst als schuldhaft bezeichnet wird. Soll der Verweis auf die abgründige Unberechenbarkeit eines Willkürgottes, der nach Blumenberg die neuzeitliche Selbstermächtigung des Menschen legitimiert, als

Strategie der Gottesabwälzung denunziert werden? Die neuzeitliche Verkehrung der gnadentheologischen Frage: Die Frage: Wie kann ich als Sünder vor Gott gerechtfertigt werden? wird gegen Gott selbst gekehrt im Sinne der Theodizee: Wie kann Gott vor dem Forum meiner Vernunft bestehen? Diese Verkehrung der Frage kann als subtile Maßnahme entlarvt werden, sich Gott vom Leib zu halten.

Es gibt allerdings das Problem des unschuldigen Leidens, das den Glauben an einen gütigen und allmächtigen Gott in die Krise führen kann. Dass die Erfahrung unschuldigen Leids zum «Fels des Atheismus» (Georg Büchner) werden kann, bleibt in *Überlebens* unberücksichtigt. Außerdem vermisst man in Berkéwicz' Überlegungen ein gewisses Verständnis für die, die gerne glauben würden, es aber aus unterschiedlichen Gründen nicht können. Gibt es nicht fromme Atheisten, die es schmerzt, Gott nicht existieren lassen zu können, weil sie zu wissen glauben, nicht mehr glauben zu können, obwohl sie es durchaus wollten, wenn sie nur könnten?¹⁴

Vor diesem Hintergrund scheint auch die Verhältnisbestimmung von Glaube und Unglaube bei Berkéwicz einseitig. Es wird gesagt, der eigentliche Gegensatz zum Glauben sei nicht der Unglaube, sondern die Angst, die auch als «Heidenangst» dechiffriert wird. Der Verlust des Glaubens an die Unsterblichkeit sei ein Angstverstärker. Das kann so sein, ist aber nicht zwangsläufig der Fall. Sicher gibt es bei den Kirchenvätern immer wieder den Hinweis auf die Furchtlosigkeit der christlichen Märtyrer vor dem Tod¹⁵, und die Botschaft der Auferstehung hat durch die Uner-schrockenheit der Glaubenszeugen Glaubwürdigkeit erhalten. Andererseits gibt es auch für Gläubige keine Garantie, dass ihr Glaube ein Remedium gegen die Todesangst darstellt. Selbst wenn Gläubige durch ihren Glauben Gelassenheit und Trost finden, so gibt es selbst Heilige, die, von furchtbarer Heilungsgewissheit gequält, in den Tod gegangen sind. Umgekehrt können aber auch die, die glauben nicht mehr glauben zu können, eine gewisse Gelassenheit einüben, mit ihrer eigenen Endlichkeit zurande zu kommen. Strategien der Selbstrelativierung, wie sie heute in neobuddhistischen Meditationskursen allenthalben angeboten werden, finden längst auch unter prominenten Philosophen Fürsprecher.¹⁶ Man wird sie kaum unter die Rubrik der «Salon-Atheisten» einer zügellosen Spaßgesellschaft abbuchen können.

Allerdings ist es, was das literarische Genus anlangt, wohl auch verfehlt, die eingeschobenen Reflexionspassagen in *Überlebens* wie eine ausgewogene philosophische Reflexion zu lesen und ihnen mangelnde Differenzierung vorzuwerfen. Die Einschübe sind Bestandteil expressiver Trauerarbeit und riskieren Einseitigkeiten, die manchmal ziemlich pathetisch daherkommen mögen, immer wieder aber auch blinde Flecken treffen:

«Die Prüderie, die uns, die wir uns jetzt in unsere kleine Zeit zu fügen wissen, Alter, Krankheit, Sterben als schamlos erscheinen lässt, sie resultiert, wie alle Prüderie aus nackter Angst. So stirbt man in Verstecken jetzt, in Niemandszonen, trostlos und schutzlos, wehrlos, rechtlos, ausgeliefert, preisgegeben. Achtzig von hundert sterben so. Wie aber soll richtig gelebt werden, wenn so falsch gestorben wird?» (78)

(c) Das Eingedenken als Remedium gegen die Vergeblichkeit

Der Mensch ist das Tier, das Vergangenheit hat. Das, was gewesen ist, ist für den Menschen nicht einfach ausradiert, es fließt in die Wahrnehmung ein, kann unwill-

kürlich wieder ins Bewusstsein treten oder durch gezieltes Andenken gegenwärtig gehalten werden. Allerdings verändert sich mit fortschreitender Lebenszeit auch das Verhältnis zum Erlebten. Das Zurückliegende wird auf signifikante Ereignisse zusammengedrängt, es wird für die konsistente Selbstdeutung eines Lebens in Dienst genommen, dabei können auch retrospektive Umdeutungen erfolgen.¹⁷ Außerdem wird – einer Sanduhr vergleichbar – der Zeithorizont des Kommenden kleiner, je länger ein Mensch lebt. «Die Zeit läuft uns davon, wir fangen an, uns zu erinnern!» (37). Allerdings gibt es zwischen Menschen, die eine gemeinsame Geschichte haben, auch gemeinsame Erinnerungen. Der eine kann den anderen an Ereignisse erinnern, die diesem aus dem Gedächtnis entfallen sind: «Weißt du noch, als wir ...?» Wenn der eine geht, halbiert sich gewissermaßen auch das Gedächtnis an das gemeinsam Erlebte.

Vor diesem Hintergrund ist nun ein Motiv bemerkenswert, das in Berkéwicz' Buch vom Prolog an immer wieder vorkommt. Es symbolisiert den Austausch der Zeit. Bereits auf der ersten Seite heißt es nicht ohne Pathos: «Ich hatte ihm meine Swatch geschenkt, weil seine Rolex stehengeblieben war, er hat sie anbehalten. Jetzt tickt sie in seinem Grab» (7).¹⁸

Angesichts der Tatsache, dass der Tod des anderen das unwiderrufliche Ende der gemeinsamen Zeit bedeutet, kann der Tausch der Uhren als ein Gegenzeichen gegen den Tod verstanden werden. Er symbolisiert Verbundenheit über den Abbruch der gemeinsamen Zeit hinaus: *Er*, dessen Puls zum Stillstand gekommen ist, behält ihre weitertickende Uhr und nimmt so ihre Zeit mit ins Grab. *Sie*, die Überlebende, nimmt seine stehengegebliebene Uhr, ein Sinnbild des Todes, ein Gedenkstück an ihn – während nun «alles anfängt, ohne ihn zu sein» (9).

Sie ist Zeugin der gemeinsamen Zeit – eine Zeugin, die allein zurückbleibt und von der Angst des Vergessens heimgesucht wird. In dem Maße, wie sie das gemeinsam Erlebte niederschreibt, sie die Trauer über den Verlust zur Sprache bringt, sie die Hoffnungssplinter über das «Todesleben» zusammenträgt, weicht diese Angst. «Wenn ich durch Gedankenfluchten eindringe in Vergangenheitsräume, Herzkammern, in denen das Gewesene, das Verschmerzte wie das Unverschmerzte, überdauert, fortfährt, nie vergeht, wenn das Erinnern sich ereignet, das Innwerden, Innesein, weiß ich doch nicht, was in Vergessenheit, wie in Verschollenheit geraten ist. Wo ist das jetzt, was war? In die Erinnerung entrückt, in den Gedächtniskammern eingeschlossen?» (43)

Beim Eingedenken des Mannes treten andere hinzu, die bereits in das Reich des Todes hinübergegangen sind. Hier ist Berkéwicz' literarische Strategie auffällig, die Namen dieser Verstorbenen immer wieder zu nennen. Wie in der synagogalen Liturgie beim Totengedenken die Namen aus den Memorbüchern vorgelesen werden, so bietet auch *Überlebens* eine Liste mit Namen, die wiederholt eingeblendet wird. Es handelt sich um die Namen von Freunden und Bekannten, die dem Vergessen entrissen werden sollen: «Seit Felsenstein, der Lehrer, mit dem Sterben anfang, seit Rio starb, seit Flori tot ist, seit Minni fort mit Erich ging, Hirsch mit dem Hirschlein, der Josef mit der Josefsmarthl, die Oma und das Ömchen, die Dichterfreunde mitsamt den Annen und Marien, die Thesi, Ilse-Bilse, der Tollhans, die Helene, Christophs Christian und Alik, Alka, Alika, Arkascha!» (80, vgl. auch 124, 137). Die Aufzählung der Namen ist einer privaten Totenlitanei vergleichbar, die

über die Zäsur des Todes hinweg die Verbindung mit den Verstorbenen beschwört. Die dreimalige geradezu wortlautidentische Wiederholung ist nicht nur mnemotechnisch von Belang, sie hat auch einen quasi rituellen Charakter. «Durch Rituale und Liturgien des Gedenkens ausgelöste Erinnerungen zielten [...] auf Evokation und Identifikation»¹⁹, heißt es über jüdisches Totengedenken. Die Nennung der Namen evoziert die Erinnerung an ihre Träger und stabilisiert darüber hinaus auch die eigene Identität. «Keiner kann sie mir nehmen, mich um sie betrügen. Sie selber sind es selbst, die mir in der Erinnerung erscheinen, aufscheinen in Person [...] Totsein heißt in der Zukunft sein» (137).

Dieser Satz – «Totsein heißt in der Zukunft sein» (35, 39, 82, 137) – wird im Buch von Ulla Berkéwicz immer wieder eingeblendet. Er stammt von Alik und gehört in den Zusammenhang der lurianischen Kabbala. Diese lehrt, dass Gott sich im Akt der Schöpfung in sich selbst verschränkt, um dem anderen neben sich Raum zu geben. Welt, Geschichte, eigenständiges Leben der Menschen gibt es nur, weil Gott sich in einem unvordenklichen Akt der Selbstkontraktion – *Zimzum* – zurückgezogen hat.²⁰ Bedeutet dies aber umgekehrt nicht auch, dass die Welt, die Geschichte, das eigenständige Leben der Menschen wieder vergeht, wenn Gott seine Selbstkontraktion rückgängig macht und den Raum wieder beansprucht, den er dem anderen zugestanden hat? Alik scheint diesen Gedanken gedacht zu haben: «Wenn Gott kommt, geht die Zeit, das ist der Tod. Wenn Er aus seinem Rückzug von sich selber auf sich selbst zurückkehrt in den Raum, den Er von sich durch sich für seine Schöpfung freigemacht hat, setzt Sterben ein. Wo Gott beginnt, endet das Leben» (107). Das ist eine eigenwillige Auffassung, die zur biblischen Sicht von Gott als dem Urheber, Erhalter und Vollender des Lebens quersteht. Die Negativität des Todes verliert jedenfalls ihren Stachel, wenn mit dem Kommen Gottes Zeit und Raum in die Wirklichkeit des Göttlichen aufgehoben werden. «Steigt Gott aus sich heraus in unseren Zeitraum, geht die Natur in ihre Wahrheit über [...]. Wenn Gott die Wahrheit ist, so ist die Liebe die Wirklichkeit, der die Natur nicht standhält, der sie unterliegt» (108).

3. Nachbetrachtungen

Berkéwicz' Buch ist ein Buch über Liebe und Tod, über Grenzerfahrungen, die den Spalt aufreißen. Es ist zugleich ein Buch über die Trauer einer Hinterbliebenen, die sich über die Erinnerung zu vergewissern sucht²¹, was angesichts der Erschütterung des Todes Halt geben kann. Ulla Berkéwicz geht nicht über den Bruch hinweg, den der Verlust des anderen bedeutet. Sie artikuliert vielmehr die schmerzliche Erfahrung, dass etwas fehlt, wenn angesichts von Sterben und Tod der Halt eines Glaubens weggebrochen ist. Die überkommenen Rituale, die dem Trauernden Halt und seiner Sprachlosigkeit Sprache geben, sind nicht mehr verfügbar. Die Gefühle sind obdachlos geworden, sie finden keinen Ausdruck oder einen falschen. Sehr drastisch spricht Berkéwicz von der «Heidenangst» vor dem Tod und unterstellt, dass Phänomene wie Krankheit, Alter und Tod in einer Spaß- und Leistungsgesellschaft beiseitegeschoben werden. Die mediale Inszenierung des Todes, die seit einigen Jahren nicht minder den öffentlichen Raum beherrscht, bleibt in *Überlebnis* unbeachtet, obwohl das Buch selbst ein Symptom dieser neuen Sichtbarkeit des

Todes ist.²² Die Kritik an der neopaganen Spaß- und Eventgesellschaft – Berkéwicz spricht an anderer Stelle von «Christenheiden» – erfolgt allerdings nicht von einer besserwisserischen Warte aus. Die Erzählerin räumt offen ein, dass sie und ihr Mann von dieser Todesangst ebenfalls betroffen waren (38, 45). Daher gleitet ihre Diagnose nicht in philiströsen Kulturpessimismus ab.

Als Kompensation des Glaubensverlustes, der als bedrängend empfunden wird, wird aber nicht auf eine bestimmte religiöse Tradition (des Judentums oder des Christentums) zurückgegriffen. Vielmehr werden unterschiedliche Traditionssplitter aufgeboten, die Anhaltspunkte für eine Hoffnung bieten könnten. Da sind die Reminiszenzen an die Erzählungen der Großmutter, die den Ausblick durch den «Spalt» in den Garten von Belavodje beschwor und den Tod als Zerstörung der Seeleneinheit von Nefesch, Ruach und Neschama erklärte, da ist die Hoffnung auf Auferstehung der *Körper* – Habal Garmin –, wie sie in der kabbalistischen Tradition vertreten wird (23). Da ist aber auch Kants moralphilosophische Vorstellung von einem postmortalen Ausgleich, mithin der Gedanke, «daß das Leben, welches sich der Mensch in der Welt verschafft hat, ihm nach dem Tode folgt» (91). Darüber hinaus findet sich das kleine Wort «adieu» (101), das einen versteckten Richtungssinn auf Gott hin – à Dieu – enthält (den Derrida in seinem Nachruf auf Lévinas eindrucksvoll ausbuchstabiert hat²³). Da ist schließlich bei der Bestattungszeremonie das Glaubensbekenntnis, das beim Hören (nicht beim Mitsprechen) die Erwartung aufkeimen lässt, «daß der Körper, der grade eben die Treppen runterkrachte in seinem Holz, daß dieses Körperstoffes innerstes Prinzip, der Geist seiner Gebeine, so wie die Großmutter es mich gelehrt, den Körper für die Auferstehung bilde» (116).²⁴

Man mag manche der Passagen, die sich zu Deutungen des Lebens über den Tod hinaus aufschwingen, allzu esoterisch finden.²⁵ Statt auf Gott als Adressaten der Klage über den Verlust des Anderen zurückzukommen, wie es in der jüdischen und auch christlichen Gebetssprache getan wird, werden in tastender Diktion Schwingungen und kosmische Energien beschworen. «Beten! Vorstoßen in die inneren Räume, schwingen, sich einschwingen, das Innere nach außen schwingen, bis die Tischplatte schwingt, als wäre Schwingen der eigentliche Stoff. Vielleicht ist Gott das reine Schwingen, vielleicht ist Gott die ganze schwingende Welt, samt allem, was hier auf- und abschwingt, um endlich seinen Schwung zu kriegen. Vielleicht ist Schwingen reine Unsterblichkeit. Beten!» (117)

Neben dem Bewusstsein, dass etwas fehlt, wenn Gott als Adressat menschlicher Selbstverständigung wegbricht, zeigt das Buch von Ulla Berkéwicz eben auch, dass die Erosion der klassischen Religion zu freien Formen der Auswahl-Religiosität führen kann, die Johann Baptist Metz mit dem Stichwort der religionsfreundlichen Gottlosigkeit gekennzeichnet hat. Hinzu kommt der poetische Idiolekt dieses Requiems. *Überlebens* ist von vielen Neologismen durchzogen, die manchmal etwas gesucht wirken, aber wohl Anzeichen einer Privatsprache der Erzählerin sind, die der Verstorbene möglicherweise mit ihr geteilt hat: «Leber» und «Lieber» figurieren hier neben «Sterbern», «Martrem» und «Überlebern»²⁶.

Aber es gibt auch Wendungen, die geradezu leitmotivisch wiederkehren, wie etwa die Sentenz: «Totsein heißt in der Zukunft sein» (35, 39, 82, 111, 129). Schließlich hat Ulla Berkéwicz, die neue Chefin des Suhrkamp-Verlags, vielfältige intertextuelle Anspielungen eingearbeitet, die von der «gestundeten Zeit» Ingeborg

Bachmanns (38) über eine Tanzfigur nach der «Todesfuge» Paul Celans (79) bis hin zum «Weltinnenraum» Rainer Maria Rilkes (93) reichen.²⁷ In der Tradition Rilkes, der in seinem *Malte Laurids Brigge* schon früh das anonyme und fabrikmäßige Sterben kritisierte, wird die Dehumanisierung der Kranken in den medizintechnisch aufgerüsteten Kliniken gebrandmarkt. Auch die euphemistische Rhetorik, mit der den Sterbenden ihr wahrer Zustand verschleiert wird, weil die Koryphäen der Medizin angesichts irreversibler Krankheitsverläufe selbst ohnmächtig sind, wird angesprochen. «So wird dem Sterbenden das Recht verweigert, zu erfahren, dass er stirbt, und bis in den Tod hinein von ihm verlangt, sich zu verhalten, als ginge es um Überleben» (77).

Sich in der Trauer mit dem Tod des Anderen, den man geliebt hat und liebt, nicht abfinden zu wollen, das ist vielleicht das zentrale Anliegen dieses Buches.²⁸ Das Gegenteil, sich mit dem Sterben des anderen zu arrangieren, wäre Verrat an der Liebe. So findet sich in *Überlebens* eine bemerkenswerte Erweiterung des Dekalogs: «Du sollst nicht sterben», sagt man aus seinem Schlaf das fehlende Gebot, wacht auf und schützt den Anderen vor seinem Angstgesicht.» (34) Und in Anspielung auf das Hohelied der Liebe (Hl 8,6) wird die Sterblichkeit des anderen unter Rückgriff auf die Liebe geradezu widerrufen: «Denn wenn die Liebe nicht ist wie der Tod, so ist die Liebe nicht» (34).

ANMERKUNGEN

¹ Ulla BERKÉWICZ, *Überlebens*, Frankfurt/M. 2008. Im Folgenden werden die Seitenzahlen in Klammern zitiert.

² Vgl. das F.A.Z.-Gespräch zwischen Ulla Unseld-Berkéwicz und Felicitas von Lovenberg: *Wird der Tod eines Tages abgeschafft, Frau Berkéwicz?*, in: F.A.Z. vom 23. April 2008.

³ So treffend: Roman BUCHELI, *Kurzes Requiem vom langen Abschied*, in: NZZ vom 26. April 2008.

⁴ Die Gestalt des Arztes A. hat auch andernorts Spuren hinterlassen. Vgl. Ulla BERKÉWICZ, *Vielleicht werden wir ja verrückt. Eine Orientierung in vergleichendem Fanatismus*, Frankfurt/M. 2002, 45f.

⁵ Bereits in *Josef stirbt* (Frankfurt/M. 1982) hat Ulla BERKÉWICZ wiederholt die Unfähigkeit zu beten festgehalten: «Meine lahme Seele ist am Ende. Ein Gebet beten tut sie nicht» (49) – «Der Tod ist kein Mythos, er tritt tatsächlich ein. Ich kann kein Gebet» (61) – «Ich fasse mich und nehme seine schwarze Hand fest und versuche das Todesgebet. Aber ich weiß nicht, wie das geht» (74). Auch Josef, der sterbende alte Mann, ist von Fragen umgetrieben, die eine gewisse Distanz zu den überlieferten christlichen Glaubenswelten erkennen lassen: «Ist die Ewigkeit langweilig?» (50, vgl. 89).

⁶ Vgl. Thomas MACHO, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt/M. 1987.

⁷ Vgl. 14, 18, 25, 27, 31, 34, 43, 45, 88, 101, 103f.

⁸ Bekanntlich durchzieht der unnachgiebige Einspruch gegen den Tod das gesamte Werk von Elias Canetti. Vgl. pars pro toto die Aufzeichnung: «Retten» war das Wort, das die stärksten Bewegungen in seinem Herzen auslöste. Ozeane von Geschöpfen und Beziehungen waren da, zu retten» (Elias CANETTI, *Aufzeichnungen für Marie-Louise*, München 2005, 25).

⁹ Das Motiv findet sich bereits in Ulla BERKÉWICZ' Roman: *Ich weiß, daß du weißt*, Frankfurt/M. 1999, 38. Dort imaginiert die Protagonistin den Liebesakt ihrer Eltern und mutmaßt, «daß sie einander in den Spalt geschaut haben, der einem aufreißt von der Liebe, bis runter auf den Grund, wo alle gleich sind und einer sich im andern selbst erkennt.»

¹⁰ Der Regisseur und Intendant Walter Felsenstein (1901–1975) hat 1972 am Bayrischen Staatsschauspiel München Friedrich Schillers Wallenstein-Trilogie inszeniert. Die Verbindung zwischen Felsenstein und Berkéwicz wird literarisch auch greifbar in: Walter Felsenstein, *Die Pflicht, die Wahrheit zu finden. Briefe und Schriften eines Theatermannes*. Vorwort von Ulla Berkéwicz, hg. von Ilse Kobán, Frankfurt/M. 1997.

¹¹ Vgl. Ulla BERKÉWICZ, *Vielleicht werden wir ja verrückt. Eine Orientierung im vergleichenden Fanatismus*, Frankfurt/M. 2002, 9: «Wenn aber die Allmacht abgesetzt wird, die Vorsehung ausgemustert, die Sünde begangen, die Strafe vergessen, wenn das Kinderverlangen, in dieser Welt zu Hause zu sein, schuldig geworden ist, weil diese Welt jetzt alles ist, was jetzt der Fall ist, wird der Keim des Verlangens nach Ethos und Moral, Gerechtigkeit und Menschlichkeit im Keim erstickt, ist die Welt in den Fugen, reißt kein fliegender Gedanke da mehr heraus.» Vgl. DIES., *Ich weiß, daß du weißt* (s. Anm. 9), 87: «Der Westen, der Gott getötet und begraben hat, hat eine Gesellschaft hervorgebracht, die sich selber tötet und begräbt» – eine Aussage, die im Kontext des Romans von einer Islamistin vorgetragen wird.

¹² Vgl. dazu – in Anlehnung an Odo Marquard – Jan-Heiner Tück, *Die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Die Krise des Sündenbewusstseins als Anstoß für die Soteriologie*, in: Stimmen der Zeit 226 (2008) 579–589.

¹³ Vgl. Hans MORAVEC, *Computer übernehmen die Macht. Vom Siegeszug der künstlichen Intelligenz*. Aus dem Amerikan. von Hainer Kober, Hamburg 1999. Vgl. den Nachhall in Ulla BERKÉWICZ' Buch: *Vielleicht werden wir ja verrückt*, 13: «Wie sagt der KI-Papst Moravec? «Es ist sowieso egal, was die Menschen machen, denn sie werden bald zurückgelassen werden, wie die erste Stufe einer Rakete.»

¹⁴ Vgl. nur Hans BLUMENBERG, *Notizen zum Atheismus*, in: Neue Rundschau 118 (2007) 154–160.

¹⁵ Vgl. zum Motiv, dass der christliche Unsterblichkeitsglaube eine bemerkenswerte Todesverachtung generiert: *Der Brief an Diognet*. Übersetzung und Einführung von Bernd Lorenz, Einsiedeln 1982, 13, oder: ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN, *Gegen die Heiden – Über die Menschwerdung des Wortes Gottes*, Frankfurt/M. – Leipzig 2008, 27 (S. 109): «[...] vor der göttlichen Ankunft des Erlösers, beweinten alle die Sterbenden als der Vernichtung Verfallene. Seitdem aber der Erlöser seinen Leib auferweckt hat, ist der Tod nicht mehr schrecklich [...]. Ein Beweis hierfür ist, dass die Menschen, ehe sie an Christus glauben, den Tod als schrecklich ansehen und ihn fürchten. Sobald sie aber zum Glauben an ihn und seine Lehre übergetreten sind, machen sie sich sowenig aus dem Tod, dass sie sogar hochgemut ihm entgegengehen und Zeugen der Auferstehung werden, die der Erlöser im Kampf gegen ihn errungen hat.» (vgl. auch 47f. = S. 135f.)

¹⁶ Vgl. Ernst TUGENDHAT, *Egozentrik und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2006.

¹⁷ Vgl. dazu Paul RICOEUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: Zeit und historische Erzählung, München 1988.

¹⁸ Vgl. 8, 9, 34, 103, 107, 109, 111.

¹⁹ Vgl. Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss, Berlin 1997, 56.

²⁰ Vgl. Gershom SCHOLEM, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in: DERS., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M. 1970, 53–89 (nur am Rande sei notiert, dass die Witwe, Fania Scholem, mit Ulla Berkéwicz persönlich bekannt war und in *Überleben*, 35f, ein literarisches Denkmal erhalten hat); Hans JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt/M. 1987. Vgl. Ulla BERKÉWICZ, *Vielleicht werden wir ja verrückt. Eine Orientierung in vergleichendem Fanatismus*, Frankfurt/M. 2002, 127.

²¹ Vgl. zum Erinnerungsmotiv bereits die programmatische Aussage in Ulla BERKÉWICZ, *Michel, sag ich*, Frankfurt/M. 1988, 23: «Denn nur, was aufgeschrieben wird, wird nicht vergessen, und nur, was nicht vergessen wird, wird gut.»

²² Vgl. Thomas MACHO (Hg.), *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, München – Paderborn 2007.

²³ Vgl. Jacques DERRIDA, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, aus dem Franz. von Reinold Werner, München 1999.

²⁴ Vgl. auch Ulla BERKÉWICZ, *Josef stirbt*, Frankfurt/M. 1983, 98f. Hier sagt die Nachbarin im Sterbezimmer: «Zum kommenden Reich Christi gehört die Auferstehung des Fleisches [...] Aber

der Satz der Nachbarin sitzt. Ich kenn den doch, ich hab den doch schon mal gehört – Und was soll aus den Verbrannten werden? Denn wo kein Fleisch ist, kann keines auferstehen.»

²⁵ An einer Stelle folgt eine reflexive Brechung des literarischen Diskurses durch Rückfragen: «Denn wenn die Liebe nicht ist wie der Tod, so ist die Liebe nicht. *Sagt wer? Ich? Was für Sprüche mache ich da!*» (34, Hervorhebung J.-H. T.)

²⁶ Darüber hinaus wären Komposita wie «Spielspieler» (7), «Todesleben» (25), «Wunderchen» (36), «Herzland» (50 – ein Wort, das auch bei Paul Celan begegnet), «Ewigkeitsschweigen» (84), «Bruderfels» (84) etc. zu nennen.

²⁷ Auch finden sich kaum verhüllte Erinnerungen an John Cage und Merce Cunningham (30f), Fania Scholem (35f) und Wolfgang Koeppen (81f).

²⁸ Vgl. auch die Passage in Ulla BERKÉWICZ' Roman *Ich weiß, daß du weißt* (Frankfurt/M. 1999, 245): «Und einen Moment lang konnte ich mich nicht beherrschen, weil ich mich diesen einen Moment lang nicht abfinden konnte, daß das Häufchen, das da vor uns, in weißes Leinen gewickelt, auf der Bahre lag, mir niemals mehr etwas erklären würde, und eben diesen einen Moment lang geglaubt hatte, mich damit abfinden zu müssen.»

MARIA ANTONIA FLAMM · FREIBURG IM BREISGAU

AM VERSTUMMEN ENTLANG

Gedanken zu den Unsagbarkeiten in Judith Hermanns «Alice»

Es gibt laute und leise Bücher. Der neue Prosaband *Alice*¹ der bekannten Berliner Autorin Judith Hermann ist zweifelsohne ein sehr leises Buch. Darin begegnen dem Leser fünf lose verknüpfte Erzählskizzen, die in bemerkenswert ruhigem Ton davon berichten, wie die Protagonistin Alice in ihrem Leben immer wieder einzelne Menschen, genauer: Männer verliert, die ihr auf verschiedene Weise nahe stehen. Es sind Geschichten über den Tod und Geschichten darüber, wie nach dem Tod des anderen das Leben weiter geht, die Welt sich weiter dreht. Die bedachte Stimmführung der Texte kommt dabei nicht von ungefähr: Schon seit der Debüt-Erscheinung *Sommerhaus*, später kann der viel beschworene Hermann-sound – eine Tonlage irgendwo zwischen unaufdringlich-verhalten und abgeklärt-gefasst – geradezu als Markenzeichen der Autorin gelten.² Das neue Buch allerdings stellt ein bislang wenig angerührtes, großes Thema in den Erzählmittelpunkt, die menschliche Vergänglichkeit. Angesichts dieses Sujets scheint es geboten, das stille *Wie* des Textes aufs Neue ganz bewusst mit zu lesen und mit zu bedenken. Die Texte erscheinen dabei als Versuch, die Dinge, soweit möglich, klar vor sich hin zu legen, als eine nahezu leidenschaftslose Bestandsaufnahme dessen, was war und was jetzt ist. Ein verzweifelt-wütendes existentielles Aufbegehren wird man hier vergeblich suchen. Wie ist das aber zu verstehen, wenn moderne Literatur das eigentlich Schwere des Lebens so sonderbar leicht macht und vieles nurmehr beschweigt? Und woher rührt der diffuse Schwebezustand, in den der Text seine Leser eintaucht?

Die Relevanz und Tragweite dieser Fragen wird umso augenscheinlicher, wenn man gewahr wird, dass dem zurückgenommenen Erzählduktus auch inhaltlich verschiedene zögerliche Momente im Text korrespondieren, obwohl dieser zunächst eine abgeklärte Geschlossenheit vermittelt: Auch die Figuren der Erzählungen geraten immer wieder an die Grenzen ihres sprachlich-begrifflichen Ausdrucksvermögens, ihnen gehen die Worte aus oder sie erscheinen höchst unzulänglich, so dass nicht selten nur noch das Verstummen bleibt. Dass dieser Problemhorizont nicht zuletzt hohe theologische Relevanz hat, wird einsichtig, wenn man Gegenwartsliteratur als seismographisches Instrument in Bezug auf das jeweilige Zeitgeschehen und -selbstverständnis anerkennt.³ Die Frage nach der Zurückgenommenheit des Textes hat

MARIA ANTONIA FLAMM, geb. 1986 in Hameln, seit 2006 Studentin der katholischen Theologie und Germanistik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und an der Karls-Universität Prag.

dann eine besondere Brisanz: Man muss sich fragen, ob das zu beobachtende Stillwerden, insbesondere angesichts der Todesthematik, zuletzt als Resignation und Gleichgültigkeit des Menschen seinem Schicksal gegenüber zu verstehen ist und ob dabei eine transzendente Perspektive überhaupt noch in den Blick kommt. Es ist daher lohend, einmal genau am Text entlang zu fahren und zu fragen, was das für ein Verstummen ist, das in *Alice* immer wieder auftaucht, welcher Grundstimmung es entspricht und welche Facetten es aufweist.

Die Wort-Not hat viele Gesichter

Der Tod ist gemeinhin wenig alltagskompatibel, fällt deutlich aus dem heraus, was Menschen sich zwischen Tür und Angel mitteilen. Vielleicht ist es zunächst diese Andersheit des Todes, die mangelnde Übung in diesen Dingen, die auch die Protagonistin Alice überfordert: Unbeholfen sitzt sie im sommerlich-leuchtenden Ferienhaus in Italien vor dem Gästebuch ihres siebzig Jahre alten Freundes Conrad, der sie mit ihren Freunden zu sich eingeladen hatte, dann aber trotz und inmitten schönster Urlaubsszenarien und Wiedersehensfreude starkes Fieber bekam, ins Krankenhaus musste und dort schließlich starb. Als Abschiedsgruß bringt es Alice nun mit Mühe gerade fertig «einen Gedankenstrich aufs Papier zu ziehen, selbst das war ihr peinlich.» (94) Die Scheu und Ratlosigkeit vor dem Sterben, die darin zum Ausdruck kommen, zeigen sich ganz ähnlich in einem späteren Gespräch zwischen Alice und ihrem Lebenspartner Raymond: «Möchtest du vor mir sterben oder nach mir. Ich glaube nach dir, hatte Raymond gesagt. Es dauerte etwas, bis er darauf gekommen war, er schien die Frage auch an sich unmöglich zu finden. Warum? Ganz sicher war er sich nicht gewesen. Und du? Sie hatte den Kopf geschüttelt und ihm mit der Hand den Mund zugehalten. Sie hatte nicht darauf antworten können.» (101) Als Raymond zuletzt tatsächlich stirbt, ist es Alice ganz und gar unmöglich, seinen Tod in die Alltagsbanalität einer indischen Restaurantküche hinein zu buchstabieren. Auf Anfrage muss sie ausweichen «Es war unmöglich, zu sagen, Raymond ist gestorben. [...] Nicht in die Küche hinein.» (180, 182).

Das Sterben ist nicht benennbar. Und es steckt sicherlich mehr hinter dieser Unmöglichkeit als peinlich berührter Anstand. Was der Tod eines lieben Menschen bedeutet, ist letztlich unfassbar und inkommunikabel, wie die Erzählungen aufscheinen lassen. Worte halten dieser Anfrage nicht stand oder werden seltsam doppelbödig: «Alle Worte bekamen plötzlich eine zweite Bedeutung» (13), Alltagssprache erweist sich als etwas, das hier «plötzlich nicht mehr gelten sollte» (15). Was mit dem Tod des anderen erfahren wird, lässt sich kaum begreifen, erst recht nicht einem Dritten vermitteln, Worte trösten da nichts weg, in der Sprache ist kein Halt. Und das macht unendlich einsam: «[S]ie sah Raymond an, er würde ihr nichts sagen können, aber einen Moment sah sie ihn doch so an, wie sie sich fühlte – hilflos und weinerlich. [...] Es schien etwas um sie herum zu sein, das Raymond davon abhielt, sie anzufassen. Zu umarmen, wie sagt man, ihr war das Wort Umarmung abhanden gekommen» (122f). Angesichts dieser Unmittelbarkeit des Todes erscheint nicht selten gerade das Schweigen als adäquate Ausdrucksform: Nicht nur Maja, die Frau des im Sterben liegenden krebserkrankten Ex-Freundes von Alice, drückt «sich deutlich durch Schweigen aus.» (14) Nach Alices Besuch bei ihrer Freundin Margaret und

deren todkranken Mann Richard sitzen auch Alice und Raymond am Abend einfach still beieinander im Straßencafé und sprechen «nichts weiter. [...] Es war völlig in Ordnung so.» (115)

Aussprechen und Ausschweigen

Wenn Worte angesichts einer unbegreiflichen Wirklichkeit fragil und fragwürdig, ihre Sinngehalte unzulänglich und anfechtbar werden, bleibt einzig das Schweigen als Lösung. Zu Recht hat Jochen Hieber darauf hingewiesen, dass Judith Hermann in *Alice* ganz bewusst «um ein Schweigen herum erzählt, [...] ganz im Sinne des Philosophen Wittgenstein, ein Schweigen darüber «wovon man nicht sprechen kann».⁴ Wittgenstein, für den Sprache der Ort ist, an dem Welt und menschliches Handeln sich immer schon berühren und miteinander verbinden, zieht mit seiner Maxime «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»⁵ eine eindeutige Grenzlinie für die Sprache als Ausdruck der Gedanken: Es gibt eben Dinge, die der Mensch aus sich heraus nicht erfassen kann und es ist daher geboten, über diese Dinge auch nicht zu sprechen. Ein solches Unsagbares ist gewiss der Tod. Damit ist grundsätzlich nicht gesagt, dass hinter der sinnhaft erfahrbaren, fassbaren Welt nichts Weiteres, Tieferes steckt oder stecken könnte – der Sprache wird hierfür aber das Ausdrucksvermögen abgesprochen.⁶ Es scheint ganz so, als schritten Hermanns Erzählungen diese Demarkationslinie mit Bedacht ab. Wie für viele Werke bereits der klassischen literarischen Moderne trifft auch für diesen Text sicherlich die Einschätzung Hans Urs von Balthasars einen wichtigen Punkt: Er ist überzeugt, das Schweigen in der Moderne sei «vorsichtig, zurückhaltend, es entspringt der Rechtschaffenheit dessen, der kein Wort sagen will, das er nicht mit seinem Leben decken kann.»⁷

Das Schweigen in *Alice* ist aber nicht nur ein in diesem Sinne zögerliches Schweigen. Es ist auch ein erschöpftes Schweigen, ein Verstummen, dem etwas vorausgeht. An der Grenzlinie des Sagbaren entlang schreitend ist es doch dem Denken nicht zu verbieten, sich immer wieder darüber hinaus zu wagen, sich am Undenkbaren wundzulaufen: Ein solches Undenkbares scheint Alice auf, wenn sie retrospektiv versucht, die Gleichzeitigkeit des Todesmomentes ihres Freundes Conrad im heißen Krankenzimmer mit dem flüchtigen Eis-Einkauf in einem Tankstellenshop zu synchronisieren. Dieses «Während» (93) von «Himbeere, Zitrone und Waldmeister» (94) und dem fremden Herz, das aufhört, zu schlagen, «einfach so und kein Auf Wiedersehen, das war es gewesen» (95) geht offensichtlich nicht in ihren Kopf hinein und lässt sich aber auch nicht ganz daraus verbannen: «Darüber nachdenken. Wieder und wieder.» (95) Und es ist für die Protagonistin ebenso schwer zu bewältigen, Raymonds «Andenken zu bewahren, ohne dabei verrückt zu werden. An ihn denken, ohne verrückt zu werden oder böse. Sorgfältig, immer wieder. Von vorne.» (179f) Was aus diesen Zeilen spricht, lässt ganz offensichtlich ein – zugegebenermaßen leise gewordenes – Sich-Abkämpfen am Gedanken der Vergänglichkeit sichtbar werden. Es ist die schonungslose Erfahrung von Endlichkeit im menschlichen Leben, die genau deshalb so zu treffen vermag, da das Sterben (gerade von geliebten Menschen) bis zu seinem Eintreffen völlig undenkbar ist.⁸ Und das bleibt es auch mit und nach seinem «Vollzug». Die Unfassbarkeit der Sterb-

lichkeit verweist damit aber nicht zuletzt auf eine andere Unfassbarkeit: das Ewige. Indem der Mensch an der Endlichkeit irre zu werden droht, offenbart er zumindest implizit eine Ewigkeitsahnung. Das Denken quält sich an diesen beiden Polen ab, aus sich selbst heraus kann man keinen (verbürgten) Sinn hinter den Todes-Erfahrungen finden. Wer über die Demarkationslinie des Unsagbaren hinausdenkt, dreht sich im Haltlosen. Auf diesem Hintergrund betrachtet erscheint es auch erlösend, ein solches Denken zumindest zeitweise ganz ablegen zu können. Das Schweigen hat im Buch somit auch eine abgekämpft-müde Seite. So ist es nicht nur die Sonntagslethargie, die Alice beim Ausflug mit Raymond zum Badesee – fernab des Sterbezimmers ihres Freundes Richard – erleichtert die Zeitung lesen lässt, ohne dabei «ein einziges Wort zu begreifen. Begreifen zu wollen.» (118) Nach Raymonds Tod ist Alice ähnlich dankbar, beim Dahindämmern im Freibad das «erschöpfende, sprachlose, schreckliche Denken» für eine «kostbare Stunde lang» (169) fallen lassen zu können.

Die Letzten, die Ersten, Letzt- und Endgültiges

Die Welt-Deutungs-Askese kann aber nicht nur deshalb entlastend sein, weil sie ein Denken erlöst, das sich jenseits des verstehbar-immanenten Geschehens wundläuft. Es gibt noch eine andere, tragischere Facette. In der Erzählung zeigt sich diese in zwei anschaulichen Textmomenten, in denen sich die Protagonistin explizit eine Deutung verbietet: Beim Ausflug an den Badesee mit Raymond war Alice über der Zeitung eingeschlafen. Dieser Sekundenschlaf war aber gerade nicht erholsam gewesen, denn Alice hatte davon geträumt, wie der Pfleger von Richard in dessen Zimmer bereits seine Sachen forträumt. Auf der Nach-Hause-Fahrt in die Stadt vermeidet es Alice, Raymond diesen Traum zu berichten, denn sie fürchtet sich, wie sie sagt, vor den Deutungen. Ebenso fürchtet sich Alice auch davor, zu erfahren, was die Tätowierung auf Raymonds linkem Oberarm zu bedeuten hat, der biblische Schriftzug «die Letzten werden die Ersten sein». So hatte sie ihn vor Jahren gebeten, ihr nicht zu sagen, warum er sich diesen Satz auf die Haut hat schreiben lassen. Ganz explizit werden beide Momente, Traum und Tätowierung im Text zusammengeführt, wenn es darum geht, zu erklären, warum Alice sich einer Deutung verwehrt: «Wie vor der Bedeutung ihrer Träume hatte Alice Angst vor der Bedeutung dieser Tätowierung» (122). Grund für eine bewusste Deutungsaskese ist mitunter also auch die Furcht vor deren Ergebnis. Im Letzten spricht sich darin offensichtlich die Angst aus vor dem möglichen Nichts, hier in Form des «Das-ist-der-Stand-der-Dinge-Gesichts», (119) mit dem der schweigende Pfleger in Richards Sterbezimmer nach dessen Tod mit den Hinterlassenschaften auch Richards Leben unwiderruflich «vom Tisch» räumt. Es ist die Furcht, dass die biblische Schönschrift auf der Haut letztlich nicht zutrifft, *keinerlei* Sinn ergibt, Angst vor der möglichen Bedeutungslosigkeit des Lebens, dem später explizit artikulierten Gedanken «Die Letzten werden die Ersten sein? Oder die Ersten die Letzten? Aber es gab nichts zu wissen. Würde es auch nicht.» (187) Diese Befürchtung greift immer wieder Raum im Text, die Sinnlosigkeit scheint an verschiedenen Stellen durch, obwohl oder vielleicht auch weil der Text sich eine existentielle Perspektive offenbar verbietet. Der gefasst-attestierende Modus, in dem diese denkbare Option der Sinnleere artiku-

liert wird, wirkt gerade deshalb manchmal ausgesprochen drastisch. So schwingt sich das Nachdenken über die Lebensgesichte des seit Jahrzehnten verstorbenen Onkels Malte hinauf bis zu den Aussagen: «Zusammenhänge erkennen oder erkennen, daß es gar keine Zusammenhänge gab. Nur vermeintliche Beziehungen. Täuschungen, wie Spiegelungen, nichts anderes als der Wechsel von Temperatur, Licht, Jahreszeiten.» (136) Beim Nachdenken über Maltes Leben scheint damit die Gefahr auf, alle Sinnsuche könnte letztlich absurd sein, ebenso wie das unbegreifliche und aussichtslose Verstehen-Wollen des nicht gekannten und nicht mehr zu kennenden Onkels.

Lost in space

Das postmoderne Ich, von dem aus der Text erzählt wird, hat geistesgeschichtlich vieles hinter sich, was deutliche Spuren hinterlassen hat:⁹ Infolge der Subjekt-Objektpaltung erfährt sich der Mensch der Moderne schon früh als ins eigene Bewusstsein eingemauert. Eine Wirklichkeit jenseits dieser Grenzen gilt nach Fichte als unsicheres Terrain, mögliche Projektion. Es ist also nicht zufällig das Gefühl der Einsamkeit und Verlorenheit, in das auch Judith Hermanns Protagonistin immer wieder hineingerät, aus dem heraus sie sich anderen nicht oder nur unzureichend mitteilen kann. Damit verbunden wurde spätestens seit der Erkenntnis- und Sprachkrise der letzten Jahrhundertwende auch das blinde Vertrauen in die sprachliche (Er-) Fassbarkeit der Welt stark erschüttert und grundsätzlich hinterfragt. Wie bereits deutlich wurde, ist auch für die Figur Alice Sprache längst nichts absolut Selbstverständliches mehr, sie ist kein uneingeschränkt handhabbares und wirksames Welterfassungs- und Kommunikationsmedium. Nurmehr dem «Kind» in der ersten Erzählung eignet das ungebrochene Vertrauen in die gerade erlernten Worte, die es munter vor sich hinplappert und «immerzu Hase sagte. Hase. Hase. Wie zur Beruhigung aller.» (21) In der natürlichen Weltaneignung des Kindes zeigt sich noch die «tapfere Standhaftigkeit der Dinge, ihre eindeutigen Namen» (38). Das auch die Erwachsenen in den Geschichten diesen Halt in den Worten suchen, lässt sich an verschiedenen Stellen festmachen. So etwa, wenn Conrads Frau Lotte über dessen Krankheit spricht «Eine Infektion? Sie hob die Augenbrauen und lauschte dem Wort hinterher, es schien das richtige zu sein.» (75) Auch Alice versucht, sich selbst in Worten verständlich zu machen, dass ihr Freund nicht mehr am Leben ist: «Er ist nicht mehr da, Alice. Alice sagte sich das, sprach sich selbst mit ihrem Namen an, als wäre sie ihr eigenes Kind.» (179) Was sich hier zeigt, ist der nach wie vor bleibende Wunsch, sich in Worten der Wirklichkeit versichern zu können, der allerdings nur dann Erfolg haben kann, wenn die Worte etwas treffen, das außerhalb ihrer selbst liegt, wenn sie sich auf etwas beziehen, das das in ihnen Enthaltene begreifbar macht. Dies aber ist nicht mehr gewiss. Und gerade solches lässt sich mit der Sprache nicht vernünftig benennen, was über die menschlichen Verstehenskategorien hinaus geht. Den Tod, so ist bereits deutlich geworden, kann man, philosophisch betrachtet, offensichtlich angemessen nur beschweigen. Mit Nietzsche hat sich das Misstrauen in die Sprache so radikal verschärft, dass Sprache eines nicht mehr ist: sicherer Garant einer überindividuellen Wahrheit. Ob es eine solche Wahrheit überhaupt gibt oder geben kann, ist radikal hinterfragt und angezweifelt worden.

Sinn ist womöglich reine Projektion. Judith Hermanns Buch schreibt sich sicherlich nicht in einen Verstehens- oder sprachtheoretischen Diskurs ein. Aber es scheint unerlässlich, um diese Fallhöhe zu wissen, wenn man sich im Klaren darüber sein will, was die «Angst» meinen kann, die Alice davon abhält, Deutungen anzustellen. Und man muss dieses Problemhorizonts gewahr werden, um zu begreifen, was auf dem Spiel steht, wenn der Text vieles nur beschweigt. Es geht letztlich um den möglichen absoluten Verlust einer tieferen Wirklichkeit, der sich hierin andeutet. Denn in der abendländischen onto-theologisch geprägten Kultur hängt eine Sprachkrise auch immer – bewusst oder unbewusst – mit einer Gotteskrise, einer Sinnkrise zusammen. Ohne «Gott» verbürgt niemand mehr die Wahrfähigkeit und Verstehbarkeit der Welt.¹⁰ Niemand außer dem eigenen Ich, das damit ständig an seine Grenzen gerät und über die Linien tritt, sich wunddenkt oder schließlich auf das tatsächlich Fassbare beschränkt. Wenn Gott nicht in Betracht kommt, gilt dem einzelnen alles nur, solange es ihm auch präsent ist, absolute Gültigkeit ist nirgends zu finden. Auch für Alice kann der Lern-Spruch, «mit dem wir uns als Kinder die Planeten gemerkt haben» (188) zwar eine wohligh-vertraute Wahrheit ihrer Kinderzeit evozieren. Pluto aber, einer der genannten Planeten, wurde inzwischen abgeschafft, die Kindheitsgewissheit des Satzes «gilt nicht mehr» (188). Wahrheiten sind relativ. Ob es aber überhaupt etwas Transzendentes gibt oder geben kann, was Bedeutung und Sinn sicher verbürgt, ist für den Menschen nicht abschließend zu klären. Während die Literatur der (Früh)Moderne sich an dieser aussichtslosen Konstellation abkämpfte und verzweifelt in der vereinsamten Sprachmisere aufschrie – Lenz oder der Chandosbrief sind beredte Beispiele für diesen Aufschrei – findet man in *Alice* die beschriebene, postmodern-bezeichnende Gefasstheit im Ausdruck vor, in deren Horizont die Frage nach der Transzendenz explizit nicht mehr vorkommt, mitunter höchstens die erfahrene Abwesenheit einer sinnstiftenden über-immanenten Instanz leise vergegenwärtigt. Der Text verschont den Leser nicht mit solchen still eingestreuten Momenten, da Alice sich zwischen Himmel und Erde gänzlich verloren fühlt, ohne dies jedoch im eigentlichen Sinne anzuklagen: «Astronauten sind wir, es gibt nirgends einen Halt.» (44)

Gegenstimmen

Wittgensteins Maxime lässt sich auf dem skizzierten Hintergrund nicht zuletzt als Entlastung verstehen, die den mühevoll-blinden Sprechversuchen jenseits des Verstehbaren Einhalt gebietet. Judith Hermanns Text «hält sich» weitestgehend daran, postuliert nichts, was über das «Vorlegbare» hinaus geht. Mit dem Verbot, etwas über die Grenze des Sagbaren hinaus begrifflich formulieren zu wollen, ist allerdings noch nicht gesagt, dass man darüber hinaus nicht fragen und hoffen darf. Und es ist auch nicht damit gesagt, dass im Schweigen einzig Resignation auszudrücken wäre. So ist es wichtig, wenn man über das Schweigen in diesem Buch sprechen möchte, zu sehen, dass die *Alice*-Erzählungen auch solche Momente des darüber hinaus Fragens und Hoffens in sich tragen: Bereits im Zusammenhang mit den ermüdenden Denkversuchen angesichts des Todes ist deutlich geworden, dass Alice ein Widerstand gegen die Endlichkeit eingeschrieben ist; dass sie daran irre zu werden droht, die Vergänglichkeit lieber Menschen begreifen zu wollen. Überhaupt ist es wohl

kein Zufall, dass die Vokabeln des Begreifens, Verstehens, «Draufkommens» und ähnliche keinen geringen Anteil im Textbestand ausmachen. Trotz postmoderner Selbstbeschränkung und Deutungsscheu artikuliert sich darin offenbar ein dem Menschen fundamental innewohnendes Verlangen nach Sinn.

Die beiläufige Beschreibung einer sommerabendlichen Szenerie «Noch immer – die Straße voller Menschen. Ununterbrochen redend, kein Ende absehbar, kein letztes Wort.» (112) gewinnt unter dieser Perspektive betrachtet einen übersituativen Nebensinn: Ohne Sprache kann der Mensch sich nicht begreifen, er muss Erfahrenes ins Wort fassen, kann vom sprachlichen Sich-Mitteilen nicht ablassen.¹¹ Und auch so manche Unbegreiflichkeiten des Lebens werden im Text als Fragen formuliert: Auf der Suche nach einer Erklärung für den Selbstmord des Onkels Malte befragt Alice ihre Verwandten. Die Antworten, die sie erhält, gebieten dem Fragen keinen Einhalt: «Nun, man kann es nicht wissen. Es gibt da nichts zu wissen. Depression, Schwermut, manische Verstimmung? Lebensmüde. Er war des Lebens müde. Aber wie konnte das sein?» (135) Die letzte Frage ist offensichtlich wiederum aus der personalen Sicht von Alice gestellt, die eben doch etwas davon «wissen», begreifen möchte, was scheinbar über das Vermittelbare hinausgeht. Alice hat noch nicht aufgehört, das Leben zu befragen. Unsicher scheint allerdings im Textzusammenhang, ob hier wirklich noch eine Antwort auf diese Fragen erwartet wird und welche Instanz die Antworten geben soll oder ob die Weltbefragung der modernen Figur doch eher rein rhetorisch zu verstehen ist, mit einer Antwort gar nicht mehr rechnet. In der Mitte des letzten Jahrhunderts hatte Hans Urs von Balthasar noch aufgrund seiner Zeitdiagnosen und literarischen Studien resümiert: «Der moderne einsame Mensch sucht mit der gleichen Leidenschaft wie jede andere Generation nach dem Absoluten.»¹² Ein Teil dieser Leidenschaft jedenfalls scheint dem postmodernen Menschen wie Alice auf seiner Sinnsuche abhanden gekommen zu sein. Dennoch ist es offenbar nicht gerechtfertigt, unterstellen zu wollen, er mache sich überhaupt nicht mehr auf die Suche. Alice stellt an verschiedenen Stellen im Text leise Fragen. Sie versucht so beispielsweise auch zu begreifen, was die Vergänglichkeit im Leben ihres Vaters bedeutet: «Wie ist das, vor dem Haus zu stehen, in dem du groß geworden bist und es leben andere Leute darin?» (151) Das Fragen läuft aber ins Leere. «Ihr Vater hob die Hände. Was soll ich dir sagen.» (151) Worte geraten offensichtlich auch da an Grenzen, wo zutiefst Innerliches vermittelt werden soll – «für die menschliche Sprache als solche, [...] authentische Subjekterfahrungen unsagbar».¹³ Der Versuch der Verständigung, der Versuch von Alice, bestimmte Dinge im Leben anderer verstehen zu wollen, offenbart dennoch oder gerade deswegen ein Interesse am (Mit-)Menschen, das humane Qualität offenlegt. Eine ähnliche Dimension des Schweigens tritt in den Vordergrund, wenn es in den Geschichten darum geht, anderen zu beschreiben, wie Verstorbene denn gewesen seien, deren Wesen «auf den Punkt zu bringen». Dieser Anfrage ist Alice mehrfach nicht gewachsen, sie muss es aufgeben und jeweils auch sich selbst eingestehen: «Ich kann es nicht erklären.» (181) – «Ich kann es dir nicht mehr sagen.» (94) Das Schweigen kann damit auch die Funktion eines Horizont-Offenhaltens erfüllen: Der Mensch bleibt ein Rätsel, unfassbar, lässt sich nicht in wenigen Worten festmachen.

Und dann gibt es für Alice auch die Erfahrung des unsagbar Schönen, das sich ebenfalls der begrifflichen Festlegung und der Vermittelbarkeit entzieht: In den

Geschichten ereignen sich «erhabene Augenblicke» – Momente, in denen vor allem intensive menschliche Verbundenheit oder ästhetisch Schönes die Diesseitigkeit auf etwas hin zu potenzieren scheinen, das zumindest eine quasi-transzendente Dimension anreißt.¹⁴ Es sind Erlebnisse, in denen aufscheint, dass die Wirklichkeit offenbar doch mehr Tiefe birgt, als gewöhnlich erfahrbar: Beim Baden mit ihrer Freundin Anna erlebt Alice einen solchen Augenblick größter Schönheit, als sie auf den See hinaus schwimmt und von dort die herzergreifende Sommer-Idylle um sie herum betrachtet. Unwillkürlich fragt sie sich «Wie soll ich ihr sagen, wie das aussieht. Wie soll ich ihr das zeigen, wie soll sie wissen, wie schön das ist. Sie hob die Hand und winkte, trat Wasser dabei, spuckte, geriet außer Atem, Anna winkte zurück, sie rief irgend etwas, nicht zu verstehen.» (72) Ähnlich vollkommen erlebt die Protagonistin das Gespräch von Margarete und Richard über dessen Beerdigung: «Das machen wir so, Richard, das wird eine sehr schöne Beerdigung, und Richard hatte gesagt, das wird es, und hatte sie angesehen mit diesem Blick, den Alice später Raymond zu beschreiben versucht hatte, sie hatte es aufgeben müssen, es war nicht möglich gewesen.» (107)

Schließlich gibt es einige Stellen, an denen der Text lichte Hoffnungsmomente aufblitzen lässt, die deutlich über das hinaus gehen, «wovon man – vernünftigerweise – sprechen kann». In einer zweifelsohne etwas diffus-unbestimmbaren Gewissheit erscheint Alice dann über unsichtbare Fäden «alles mit allem verbunden zu sein.» (154) «Spinnwebfeine Fäden. Gekappt in dem Moment, in dem sie versuchte, irgend etwas darüber zu denken.» (140) Besonders eindrücklich ist auch das Bild der gemeinsam vor dem Badezimmerspiegel stehenden Alice und Maja, – die Exfreundin Michas neben der jetzigen Frau, – die sein Sterben zusammengeführt hat bis in die Intimität des gemeinsamen Zähneputzens hinein. In dieser gemeinschaftlich-verbundenen Situation denkt Alice an Micha, der zur selben Zeit im zwanzig Minuten entfernten Krankenhaus bereits apathisch im Sterben liegt. Sie ist sich plötzlich trotz allem auf unerklärliche Weise sicher: «Er würde sich darüber sehr freuen, er würde sagen, na seht ihr. Er weiß es. Er muss es wissen.» (42)

Hinaus ins Offene

Es ist abschließend kaum zu entscheiden, inwiefern sich in diesen Textmomenten tatsächlich so etwas wie «Sinn und Geschmack fürs Unendliche»¹⁵ andeutet, oder ob sich darin letztlich nichts abbildet, als ein gänzlich auf sich selbst geworfenes Bewusstsein der Figur Alice, das bemüht ist «alles, was sie hatte, in Gedanken zueinanderzustellen. Zueinanderzustellen und zu sehen, was das ergeben würde.» (174) Festzuhalten ist aber, dass der Text diese Momente des Fragens und Hoffens durchaus neben solche Passagen stellt, in denen sich Alice gänzlich ohne Halt und Horizont erfährt und der Text nur das Fassbare zählen lässt, ein «Darüber hinaus» teilweise gar explizit negiert. Von einer gänzlich auf die Immanenz beschränkten Perspektive kann man daher in Judith Hermanns *Alice* nicht ohne Weiteres sprechen. Andererseits muss sich die so still und zweifelhaft gewordene Sehnsucht in Judith Hermanns Erzählungen der Frage aussetzen, ob sie nicht längst «eine Sehnsucht [geworden ist], die sich selbst nicht mehr glaubt.»¹⁶ *Alice* bewegt sich am Rand des Sagbaren, fragt und hofft nur noch sehr leise darüber hinaus. Die Darstellung dieser

Figur macht deutlich, dass Menschen der Gegenwart zwar das Fragen nach Sinn im Leben nicht ganz aufgeben, andererseits aber auch weit davon entfernt sind, sich eine (positive) Antwort auf ihr Suchen und Fragen hoffend zu erwarten.¹⁷ Die Theologie tut gut daran, zu erfassen, dass im Schweigen so auch die vom modernen Menschen oft erfahrene Abwesenheit Gottes sprachlich zum Ausdruck gebracht sein kann.¹⁸ Das Verstummen der Menschen korrespondiert mit deren Erfahrung eines zumindest sich ausschweigenden, womöglich sogar eines gar nicht existierenden Gottes, mit dem man jedenfalls keine Rechnung mehr macht. Das Schweigen als Ausdruck einer Selbstbeschränkung kann dabei zwei Seiten haben: Es kann sich nähren aus der erkenntnistheoretisch bedingten Unbegreiflichkeit Gottes allein aus menschlicher Vernunft¹⁹ auf der einen Seite oder aber aus der Erfahrung von Gottes absoluter Abwesenheit in der Geschichte andererseits.²⁰ Der Codierungsvorgang des Sich-Ausschweigens über große Fragen in postmoderner Literatur ähnelt so gesehen rein formal der langen christlichen Tradition der negativen Theologie, die sich allerdings ausschließlich auf den ersten Aspekt beruft, Gottes Existenz keinesfalls grundsätzlich hinterfragt.²¹ Literarisch hingegen ist oft insbesondere auch das große Verlassenheitsgefühl, besser: ein ausschließliches Auf-Sich-selbst-gestellt-Sein im Stillwerden der Texte artikuliert. Es ist so gesehen letztlich auch schwer auszuschließen, Figuren wie Alice als mögliche Indikatoren einer gänzlich «religiös ahnungslosen» Generation²² zu betrachten, für die es über eine mögliche Transzendenz schlicht nichts mehr zu sagen gibt. In jedem Fall ist es geboten, auch diese denkbare Option radikaler moderner Gottesferne in die Reflexionsbewegung des Glaubens bedacht mit einzubeziehen.²³

Gleichzeitig zeigt sich im Verstummen immer auch eine Bedürftigkeit des Menschen; die Erfahrung, an Grenzen zu stoßen, wird als Teil der *conditio humana* ganz offensichtlich. Das Bewusstsein von diesen Grenzen scheint dem modernen Menschen auf besondere Weise gegenwärtig zu sein, wahrscheinlich ist gerade deshalb sein Schweigen so groß. Es ist aber nicht allein diese Perspektive, die die asketische Selbstbeschränkung und das Stillwerden des Erzählbandes *Alice* und seiner Figuren bedingen. Wie sich zeigen ließ, hat das Verstummen und Schweigen darin viele Nuancen und Klangfarben. Es verweist auf verschiedene Hinter- und Untergründe, die sich teilweise gegenseitig überlagern, teilweise aber auch in verschiedene Richtungen weisen und jedenfalls nicht ausschließlich resignativ zu lesen sind. Einer bloß resignativen Perspektive sperrt sich allein schon die Offenheit des Erzählbandes, der seltsam diffuse Schwebezustand, von dem bereits eingangs die Rede war und in den *Alice* seine Leser entlässt. Der Text entzieht sich seiner inhaltlichen wie formalen Gestaltung nach gerade einer endgültigen Festlegung, verwehrt sich Endgültigem generell.

So auch im poetisch fein gezeichneten und als nahezu überdeterminiert hermeneutisch-bedeutend ausgewiesenen Abschlussbild der Conrad-Geschichte: Alice fällt nach dem Tod ihres Freundes Conrad am Ufer des Sees wieder ein, was er ihr über den See erzählt hatte, als er sie zu sich eingeladen hat:

«Er hatte gesagt, der See sei immer eiskalt, sie werde sich überwinden müssen, ins Wasser zu gehen. Er hatte gesagt, du wirst aber trotzdem ins Wasser gehen. Und du wirst es nicht bereuen. Das bereust du nie. // Wie war das zu verstehen. Und was

bedeutete es für alles andere. Alice gab den Grund unter ihren Füßen auf, tauchte ein und schwamm hinaus.» (95)

Nicht nur die Protagonistin sucht an dieser Stelle nach der Bedeutung des Bildes, das sie damit eigens als metaphorisch markiert. Sie gibt die Frage danach, was Conrads Aussage über das Hinausschwimmen auf den See («für alles andere»!) zu bedeuten hat, auch explizit an den Leser weiter, zumal im darauffolgenden Vollzug des Hinausschwimmens. So kann man den vorliegenden Textabschnitt als eine Schlüsselszene der Erzählung *Alice* verstehen. Einzelne Momente der vorliegenden Textbetrachtung zum «Unsagbaren» werden in diesem Bild eingeführt: Ähnlich wie bei der Angst vor der Deutung des Traumes und der Bibelzitat-Tätowierung auf Raymonds Arm ist auch im Zusammenhang mit dem Schwimmen im See eine große Überwindung im Spiel. Alice ist nicht nur «ganz ausgezogen» (95) mit dem Gefühl großer Kälte konfrontiert, «vorsichtig und stolpernd auf den glitschigen Steinen» (95) wagt sie sich dabei auch vor auf die Grenzlinie des sicheren Bodens, bis sie schließlich gänzlich «den Grund unter ihren Füßen auf [gibt]» und hinaus ins Offene schwimmt. – Wie war das zu verstehen? Und was bedeutete es für alles andere? Auf dem Hintergrund der bisherigen Beobachtungen könnte die Frage auch lauten: Deutet sich im «Hinausschwimmen» ins Offene ein hoffendes Vertrauen auf eine positive Auflösung der «auf der Erde» unlösbaren Spannungen an oder aber ereignet sich im «eiskalten See» die erleichternde, weil schlicht endgültig abschließende Kapitulation und Annahme des Un-Sinns, ein gedankenverlorenes Hinaustreiben ins sprachlose Nicht-mehr-begreifen-Wollen?

Es entspricht der Logik des Textes, diese Frage offen zu lassen.

ANMERKUNGEN

¹ Judith HERMANN, *Alice*, Frankfurt/M. 2009. Im Folgenden werden die Direktzitate aus *Alice* der Seitenzahl nach in Klammern hinter der Zitation im Fließtext angegeben.

² «Der Sound einer neuen Generation» urteilte Helmut Karasek über das Erstlingswerk der Autorin im Literarischen Quartett am 30.11.1998.

³ Lehramtlich hat dieser seismographische Wert kulturellen Schaffens im Dokument *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils kirchenoffiziell Anerkennung gefunden (vgl. insb. *Gaudium et spes* 44, 62). Damit soll an dieser Stelle die Eigengesetzlichkeit und –ständigkeit literarischer Werke natürlich nicht in Abrede gestellt werden.

⁴ Jochen HIEBER, *Das Buch Alice. Laudatio zur Verleihung des Friedrich-Hölderlin-Preises der Stadt Bad Homburg vor der Höhe an Judith Hermann am 7. Juni 2009*, in: Neue Rundschau 3 (2009) 178–185, hier 179.

⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Leipzig 1990, 89 [entspricht in Wittgensteins Zählung der Nr. 7]. (Die Erstausgabe des *Tractatus* stammt bekanntermaßen bereits aus dem Jahre 1922.)

⁶ Vgl. Eva-Maria FABER, *Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie*, in: Theologie und Philosophie. 74 (1999) 481–503, hier 485.

⁷ Hans Urs VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Erweiterte Ausgabe aus dem Nachlass. Hg. und eingeleitet von Alois M. Haas*, Wien/München 1956, 162.

⁸ Vgl. etwa die Aussage Alices über ihren einmaligen Freund Micha: «Micha würde immer da sein, das hatte sie gedacht. Warum sie das gedacht hatte, hätte sie nicht sagen, können, vielleicht war das Ausdruck für ihre Liebe gewesen, etwas Zeitloses.» (20) Auch Conrads letzte Worte spiegeln diese Undenkbarkeit des Todes – hier auf sich selbst bezogen – wieder: «Er sagte nachdenklich, weißt du, ich habe gedacht, ich wäre unverwundbar. Das habe ich gedacht.» (78)

⁹ Vgl. grundlegend hierzu Silvio VIETTA, *Die literarische Moderne. Eine problemgeschichtliche Darstellung der deutschsprachigen Literatur von Hölderlin bis Thomas Bernhard*, Stuttgart 1992, 111–158.

¹⁰ Vgl. etwa Reinhard KANCJANKA, *Verrechtlichung der Sprache, Technifizierung der Phantasie: Drei Versuche über Sprachkrise und Sprachkritik am Ende der Gutenberg-Galaxis*, in: Reinhard KANCJANKA – PETER V. ZIMA (Hg.), *Krise und Kritik der Sprache. Literatur zwischen Spätmoderne und Postmoderne*, Tübingen/Basel 2004, 285–297, hier 288f.

¹¹ Vgl. KANCJANKA, *Drei Versuche über Sprachkrise und Sprachkritik* (s. Anm. 10), 288.

¹² VON BALTHASAR, *Gottesfrage* (s. Anm. 7), 161.

¹³ Jürgen Link betont in seinem Aufsatz den allgemein-anthropologischen Aspekt der Sprachkritik des Prager Sprachforschers Fritz Mauthner, die hier angeführt wurde. Vgl. Jürgen LINK, *Banale Lebenskurven in banaler Sprache, am Rand des Absturzes. Zum Anteil des Normalismus an der Postmoderne*, in: Reinhard KANCJANKA – Peter V. ZIMA (Hg.), *Krise und Kritik der Sprache. Literatur zwischen Spätmoderne und Postmoderne*, Tübingen/Basel 2004, 269–284, hier 270.

¹⁴ Silvio Vietta zufolge taucht diese Figur des Weltüberstiegs im ästhetisch Schönen, der Naturerfahrung und in der Liebe erstmals im Zusammenhang mit der Krise der Religion in der Romantik auf und kann auch verstanden werden als eine gewisse Heiligung der Diesseitigkeit. Vgl. VIETTA, *Die literarische Moderne* (s. Anm. 9), 115f.

¹⁵ Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in: G. MECKENSTOCK (Hg.), *F.D.E. Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 12: Über die Religion – Monologen*, Berlin/New York 1995, 56.

¹⁶ So bereits die Einschätzung zu Hermanns Kurzgeschichten *Nichts als Gespenster* von Günthersdorfer in seinem Zeit-Artikel 2003: *Berliner Jugendstil. In Judith Hermanns Erzählungen spiegelt sich die Stimmung einer neuen Zeitenwende*. Zitiert nach: <http://www.zeit.de/2009/19/L-Hermann> – Stand: 23. 1. 2009 (Vgl. *Die Zeit* 6 (2003))

¹⁷ Vgl. Magnus STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 12f.

¹⁸ Vgl. Alois HALBMAYER – Gregor Maria HOFF, *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition*, Freiburg u.a. 2008, 11f.

¹⁹ Die dem biblischen Zeugnis zufolge jedoch nicht das letzte Wort sein muss, sondern von Gott selbst überbrückt werden kann, indem dieser sich den Menschen offenbar macht, so STRIET, *Offenbares Geheimnis* (s. Anm. 16), insb. 12 – 31, 197–204.

²⁰ Vgl. FABER, *Negative Theologie heute* (s. Anm. 6), 487.

²¹ Vgl. HALBMAYER – HOFF, *Negative Theologie heute?* (s. Anm. 17), 12.

²² Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Gott – als Wort unserer Sprache*, in: ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1988, 80–104, hier 81.

²³ Klaus VON STOSCH, *Einführung in die systematische Theologie*, Paderborn 2009, 60. Gewiss muss diese Aufnahme der Erfahrung der Gottesferne überlegt geschehen, ohne dabei der Gefahr zu erliegen, Gott gegenüber selbst indifferent zu werden oder sich jegliche affirmativen Aussagen über ihn zu verbieten. Vgl. FABER, *Negative Theologie heute* (s. Anm. 6), 490. Vgl. STRIET, *Offenbares Geheimnis* (s. Anm. 16), insb. 11–37, 213–260.

JOHANNES WERNER · DURMERSHEIM

OPIUM DES VOLKS

Zur Herkunft eines Schlagworts

Thou hast the keys of Paradise, oh just, subtle, and mighty opium!
Thomas de Quincey, Confessions of an English Opium Eater (1856)

«Der veruntreute Himmel» heißt ein Roman von Franz Werfel, der 1939 erstmals erschien. In ihm kommt ein freisinniger Gärtner namens Bichler vor, der die fromme Magd Teta vergeblich in ein Streitgespräch zu verwickeln versucht, in dem er, unter anderem, auch sagt: «Die Religion ist das Opium der Völker.»¹ (Teta hält jedoch dagegen, dass man Opium in der Apotheke bekomme, und dass es «eine ganz gute Medizin manchmal»² sei.)

Der Gärtner Bichler, wenn es ihn denn gab, wusste wohl nicht, dass er das, was er da sagte, zitierte, und überdies noch falsch. «Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.»³ Karl Marx schrieb, wie sattsam bekannt, diese Sätze schon 1843/44 in seiner Einleitung «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», und von hier aus gingen sie dann in die ganze Welt. Und mit Marx wird das Wort vom Opium des Volks noch immer verknüpft – aber erdacht, geprägt hat er es dennoch nicht.

Vielmehr schrieb Heinrich Heine schon 1840 in seiner Denkschrift über Ludwig Börne: «Für Menschen, denen die Erde nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden ... Heil dieser Erfindung! Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bitteren Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben!»⁴ Und dass ihm die «Verwandtschaft zwischen Opium und Religion»⁵ helfe, sein Leiden leichter zu ertragen, hat Heine noch 1850 einem Besucher gegenüber geäußert.

Schon auf Erden legte es diese Religion angeblich darauf an, die Leidenden «durch Orgelklang und Glockenton zu betäuben»⁶. Also als Rausch-, Schlaf-, Beruhigungs- und Betäubungsmittel schien sie nur noch zu dienen; als, wie Heine ebenfalls schrieb:

JOHANNES WERNER, Dr. phil., geb. 1947, Studium der Germanistik und Anglistik in Freiburg, Dublin und Göttingen. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Literatur-, Kunst- und Kirchengeschichte. Lehrtätigkeit am Wilhelm-Hausenstein-Gymnasium in Durmersheim.

(...) das alte Entsagungslied,
 Das Eyapopeya vom Himmel,
 Womit man einlullet, wenn es greint,
 Das Volk, den großen Lümmel.⁷

Im selben Jahr 1844, in dem dieses Gedicht erschien, sollte eigentlich auch ein sogenanntes «Armenbuch» erscheinen, in dem die Verfasserin, Bettina von Arnim, den Armen vorhielt, sie hätten sich «bisher beruhigen und einschläfern lassen von der Aussicht in's Jenseits und von Schlummerliedern von Engeln mit Lilienstengeln in den Händen, die um ihr Schmerzenslager schwebten»⁸. Das Buch blieb dann, aus Vorsicht, ungedruckt.

Zu den Armen, ja zu den Ärmsten zählten in jenen Jahren die Weber; sie lebten «in mehr oder weniger beschränkten häuslichen Zuständen, allem ausgesetzt, was der Mensch als Mensch im Sittlichen, im Leidenschaftlichen und im Körperlichen zu erdulden hat»⁹. Kein anderer als Goethe charakterisierte sie so, und zwar in seiner – 1830 veröffentlichten – Besprechung einer Sammlung von Predigten, die ein gewisser Krummacher, Pfarrer zu Gemark bei Barmen in Wuppertal, gehalten hatte. Der Prediger, so Goethe, wisse wohl, dass er seine Hörer «über ihre körperlichen und geistigen Unbilden nur in Schlaf zu lullen»¹⁰ brauche; was er mit seinen Predigten besorge, die man daher durchaus «narkotische Predigten»¹¹ nennen könne. So Goethe, gewiss zur Überraschung mancher.

Aber die Spur führt noch weiter zurück, und das Schlagwort stand als solches schon früher und sogar schon wörtlich da. Von 1748 bis 1791 arbeitete Johann Gottfried Herder seine «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» aus; an ihrem Ende steht eine Darstellung des mystischen Denkens im Mittelalter, und sie wiederum endet mit den Worten: «Glücklich, daß die Zeiten beinahe vorbei sind, in welchen dies Opium Arznei war und leider sein mußte.»¹²

Es mag aber sein, dass auch dieses Zitat noch nicht am Anfang steht. Camille Desmoulins, einer der Propagandisten der Französischen Revolution, soll die Kirche als «Lügenfabrik im Dienste des Tyrannen, mit der Aufgabe, das Volk zu betäuben», bezeichnet haben, und Carl J. Burckhardt sah in seinen Worten, die er leider ohne Nachweis wiedergab, «schon den vielzitierten Ausspruch von Marx über die Religion als Opium fürs Volk» vorgebildet.¹³

Das Schlagwort ist also schon viel älter als es scheint; über seine Wahrheit ist damit jedoch noch nichts gesagt. Sicher ist, dass es in allen seinen Formen nur die eine, die dunkle Seite der Religion meinte (und nicht die andere, die es auch gibt): Religion als Legitimation des diesseitigen Leidens, das geradezu als Unterpfand eines künftigen, jenseitigen Glücks ausgekostet werden sollte. Doch «der so wahre Satz vom Opium des Volkes» steht, wie Ernst Bloch bemerkte, auch bei Marx «in einem ebenso wahren und zugleich einem tieferen Zusammenhang, als es den Vulgärmaterialisten lieb und erträglich ist», weshalb sie ihn auch immer «aus dem Zusammenhang gerissen» haben.¹⁴ In ihm sieht der Satz freilich ganz anders aus «und lautet hörbar nicht nach Einschläferung allein»¹⁵ – weil es dort nämlich vorab heißt, dass das «religiöse Elend (...) in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend»¹⁶ sei.

«Der gestohlene Himmel» hieß der Roman von Franz Werfel, als er erstmals erschien. Er handelt von der Magd Teta, die glaubt, sich den Himmel erkaufen zu können, indem sie zugunsten ihres Neffen, der Priester werden soll, jede Entbehrung auf sich nimmt; was aber, und zu Recht, misslingt – denn ein solcher Himmel wäre ein falscher, und nur ein Ersatz, aber ein schlechter, für die Erde. Davon, und von nichts anderem, ist bei Marx, seinen Vorläufern und Vordenkern die Rede.¹⁷

ANMERKUNGEN

¹ Franz WERFEL, *Der veruntreute Himmel. Die Geschichte einer Magd*. Amsterdam 1948, S.26.

² Ebd.

³ Karl MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: Karl MARX/Friedrich ENGELS, Werke Bd.1. Berlin 1972, 378–390, 378.

⁴ Heinrich HEINE, Ludwig Börne. *Eine Denkschrift und Kleinere politische Schriften* (=Historisch-kritische Gesamtausgabe Bd.11), hrsg. von Manfred Windfuhr, Hamburg 1978, 103.

⁵ Zit. n. HEINE, Ludwig Börne (s. Anm. 4), 593.

⁶ HEINE, Ludwig Börne (s. Anm. 4), 102.

⁷ Heinrich HEINE, *Deutschland. Ein Wintermärchen* (=Historisch-kritische Gesamtausgabe Bd.4), hrsg. von Manfred Windfuhr. Hamburg 1985, 91–157, 91.

⁸ Bettina VON ARNIM, *Armenbuch*, hrsg. von Werner Vordtriede, Frankfurt/M. 1969, 70.

⁹ Johann Wolfgang GOETHE, *Blicke ins Reich der Gnade* (Rez.), in: DERS., *Schriften zur Literatur* (=Gedenkausgabe Bd.14), Zürich 1950, 390–392, 391.

¹⁰ GOETHE, *Blicke ins Reich der Gnade*, 392.

¹¹ Ebd. – In diesem Zusammenhang vgl. Johannes WERNER, «Du Müller, du Mahler, du Mörder, du Dieb!» *Berufsbilder in der deutschen Literatur*, München 1990, 16–28.

¹² Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden o.J., 547.

¹³ Carl J. BURCKHARDT, *Bei Betrachtung von Desmoulins' Denkmal*, in: DERS., *Begegnungen*. Zürich 1958, 305–356, 323. – So wie der Gärtner Bichler hat allerdings auch Burckhardt (und haben viele) falsch zitiert: Opium «fürs Volk» meint etwas anderes als Opium «des Volks».

¹⁴ Ernst BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (= Gesamtausgabe Bd.14), Frankfurt/M. 1968, 91.

¹⁵ BLOCH, *Atheismus im Christentum* (s. Anm. 14), 92.

¹⁶ MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 378.

¹⁷ Nur der Vollständigkeit halber sei hier ein früherer, noch tastender und zu kurz greifender Versuch des Verfassers erwähnt: Johannes WERNER, «Opium des Volks» im Kontext, in: Frankfurter Hefte 3/1975, 8–9.

AGNES KLAIS · FREIBURG IM BREISGAU

«GLEICHNIS DER GEMEINSCHAFT»

Zum 70-jährigen Bestehen der Communauté de Taizé

«Seit zweitausend Jahren ist Christus durch den Heiligen Geist gegenwärtig, und seine geheimnisvolle Gegenwart wird in einer sichtbaren Gemeinschaft greifbar (...). Es gibt Christen, die ohne Aufschub ganz schlicht, ganz einfach schon vor Ort miteinander in Gemeinschaft leben. Durch ihr Leben möchten sie Christus für viele andere gegenwärtig machen. Sie wissen, daß die Kirche nicht für sich selbst da ist, sondern für die Welt, dafür, einen Sauerteig des Friedens in die Welt einzubringen.»¹

Diese Worte von Frère Roger spiegeln die Leidenschaft wider, mit der er beständig auf der Suche nach Gemeinschaft war: Gemeinschaft mit Gott, die es nur in Gemeinschaft miteinander geben kann. Die Versöhnung unter den Christen war für ihn nicht allein Gegenstand theologischer Überlegungen, sondern in erster Linie der unaufschiebbare Auftrag des Evangeliums, dem «Christus, der Gemeinschaft ist»², nachzufolgen und seine Gegenwart in der Welt erfahrbar zu machen. «Eine Zukunft in Frieden» lautet der Titel des letzten Jahresbriefes von Frère Roger, aus dem die zu Beginn zitierten Worte entnommen sind. Für ihn war die Versöhnung unter den Christen kein Ziel an sich, sondern deshalb so dringlich, weil er in ihr die Voraussetzung einer versöhnten Menschheitsfamilie sah. Schon sehr jung hatte Frère Roger den Ruf verspürt, eine Gemeinschaft zu gründen, in der die Versöhnung konkret im Alltag gelebt würde: ein «Gleichnis der Gemeinschaft», wie er es oft nannte.

Aus Anlass des 70-jährigen Bestehens der Communauté de Taizé und zum fünften Jahrestag des Todes von Frère Roger, der am 16. August 2005 im Alter von 90 Jahren während des Abendgebetes getötet wurde, seien hier einige Gedanken zur mystisch-politischen Berufung der Communauté aufgeführt, die sie seit ihren Ursprüngen prägt: im Gebet in Gemeinschaft mit Gott leben und Verantwortung übernehmen, um wie ein Ferment in der Welt zu wirken. Leidenschaft für Gott und Leidenschaft für die Welt, inneres Leben und Solidarität mit den Menschen, «Kampf und Kontemplation»³ bilden keine Alternativen, sondern zwei unaufhebbare Pole ein und derselben Sehnsucht nach Gemeinschaft mit dem Gott der Liebe,

AGNES KLAIS, geb. 1982 in Dortmund, studierte in Freiburg i. Br., Jerusalem und Innsbruck katholische Theologie. Seit ihrer Kindheit nimmt sie jährlich an den Treffen der Communauté de Taizé teil und lebte dort nach ihrer Schulzeit für zwei Jahre als Freiwillige.

der ausnahmslos jeden Menschen liebt. Die Communauté de Taizé folgt bis heute in immer neuen Aufbrüchen ihrer Berufung, «in der Kirche ein Zeichen brüderlicher Liebe zu sein»⁴.

Beginnt in euch das Werk des Friedens

Wenn die Communauté de Taizé in diesem Jahr von ihrem 70-jährigen Bestehen spricht, so sagt dies viel über den Ursprung der Dynamik aus, mit der sie gegründet wurde. Die Anfänge der Gemeinschaft liegen weit vor dem Lebensengagement der ersten sieben Brüder am Osterfest des Jahres 1949 und der Abfassung der ersten Regel von Taizé im Winter 1952/53, die Frère Roger im übrigen mehrfach angesichts der sich ändernden Verhältnisse überarbeitet hat.⁵ Am Anfang stehen kein Gründungsakt und keine Gründungsschrift, sondern wie so oft in der Kirchengeschichte die Vision eines Einzelnen: «Jene Eingebung hat mich seither [seit meiner Jugend; A.K.] wohl nie mehr verlassen: Ein Leben in Gemeinschaft kann ein Zeichen dafür sein, dass Gott Liebe und nur Liebe ist. Allmählich reifte in mir die Überzeugung, dass es darauf ankam, eine Gemeinschaft ins Leben zu rufen, eine Gemeinschaft von Männern, die entschlossen sind, ihr ganzes Leben zu geben, und die versuchen, sich stets zu verstehen und zu versöhnen. Eine Gemeinschaft, in der es im Letzten um die Güte des Herzens und die Einfachheit geht.»⁶

«Beginnt in euch das Werk des Friedens und gebt, wenn ihr zum Frieden gefunden habt, den Frieden anderen weiter»⁷, zitierte Frère Roger oftmals den heiligen Ambrosius von Mailand. Die Ursprünge der Communauté de Taizé liegen in der Person von Roger Louis Schutz-Marsauche, der am 12. Mai 1915 als neuntes Kind einer Pastoren-Familie in dem Dörfchen Provence bei Neuchâtel in der Französischen Schweiz geboren wurde. Der Glaube an einen Gott der Liebe, der Gemeinschaft mit jedem Menschen sucht, war ihm nicht automatisch gegeben, denn er begegnete vielen Christen, die einen strengen Richter-Gott predigten. Frère Roger erzählte oft von seiner glücklichen Kindheit, aber auch von einer tiefen Glaubenskrise während seiner Jugend und einer langen Zeit, in der er wegen einer lebensgefährlichen Lungentuberkulose sehr eingeschränkt leben musste. Er zweifelte damals nicht an der Existenz Gottes, fühlte sich aber unfähig, in Gemeinschaft mit ihm zu leben und zu ihm zu beten. Es war ein langer Weg der inneren Suche durch die Konfrontation mit der eigenen Zerbrechlichkeit hindurch, der ihn zum Vertrauen in die bedingungslose Liebe Gottes führte. Der Ursprung der Dynamik, mit der Frère Roger später die Communauté de Taizé gründete, liegt in dem Ruf, das Risiko der Güte einzugehen, um durch das eigene Leben ein Widerschein der Güte Gottes zu sein.⁸ Die Erfahrung der Spaltungen in Europa und in der Christenheit führte ihn zur Überzeugung, dass das Werk der Versöhnung im eigenen Herzen beginnen müsse.⁹

Der Entschluss zum Theologiestudium in Lausanne und die intensive Auseinandersetzung mit der Geschichte des Mönchtums zeugen von der intellektuellen Suche, die zeitgenössische Gedankenwelt des Christentums und seine Tradition zu verstehen. Bei dieser Suche traf Frère Roger auf Gleichgesinnte. Im Jahr 1939 wurde er zum Leiter der Christlichen Studentenvereinigung in Lausanne gewählt. Er organisierte mit einigen Studenten in offener Gemeinschaft regelmäßige Kollo-

quien und Einkehrtage. Im Jahr 1940 beschloss er, ein Haus zu kaufen. Frère Roger wandte sich entschieden gegen jegliches Verlangen von Weltflucht und suchte einen Ort, an dem er als Christ an der Seite der Menschen, denen kein Gehör geschenkt wird, leben konnte.

Aufbruch ins Ungeahnte

Das Abenteuer von Taizé begann mit einem «Aufbruch ins Ungeahnte»¹⁰ mitten in den Wirren des Zweiten Weltkrieges, als Frère Roger im Alter von 25 Jahren seine Heimat in der Schweiz verließ, um im Heimatland seiner Mutter, dem französischen Burgund, notleidende Flüchtlinge zu beherbergen, wie es seine Großmutter im Ersten Weltkrieg getan hatte.¹¹ In seinen letzten Lebensjahren erzählte er oft davon, wie er am 20. August 1940 in dem verlassenen Dorf Taizé in der Nähe von Cluny ankam, wo ein leerstehendes Haus zum Verkauf stand. Frère Roger verfolgte keinen vorher entworfenen Plan, sondern wurde selbst empfangen: «Bleiben Sie hier, wir sind so allein und einsam» war die Bitte einer alten Bäuerin, in der Frère Roger den Ruf Christi vernahm und die ihn zum Hauskauf bewog. Die Ursprünge der Communauté de Taizé liegen in einer Zeit, in der Frère Roger zunächst in Einsamkeit und im Lebenseinsatz für notleidende Menschen in Taizé lebte, im Vertrauen darauf, dass Gott selbst letztlich an der Grundlegung der Gemeinschaft wirke. Dieses Vertrauen zeigt sich besonders in einer Tagebucheintragung, in der Frère Roger sich an seine erste Zeit in Taizé erinnert, in der er immer wieder von der Verhaftung durch die deutsche Besatzungsmacht wegen seines Einsatzes für Flüchtlinge, insbesondere jüdische Menschen, bedroht war. Er schreibt: «An jenem Abend, als die Angst mein Herz zusammenschnürte, war in mir ein vertrauensvolles Gebet, das ich zu Gott sprach: Selbst wenn man mir das Leben nimmt, weiß ich, dass du, lebendiger Gott, weiterführen wirst, was hier begonnen hat, die Grundlegung einer Communauté.»¹²

Bereits im Jahr 1940 konnte ein erstes Kolloquium der «Grande Communauté» in Taizé stattfinden. Eine Text mit dem Titel «Notes explicatives» aus dem Jahr 1941 zeigt, dass Frère Rogers Vision eines Gemeinschaftslebens mit der Maxime «Ora et labora ut regnet» (Bete und arbeite, damit Er [= Christus] herrsche) bereits konkrete Formen angenommen hatte. Durch die Veröffentlichung der Broschüre wurden andere Studenten angezogen, die darin ihre eigene Sehnsucht nach einem gemeinsamen Leben wiederfanden. Als Frère Roger von 1942 bis 1944 wegen der gefährlichen Situation in die Schweiz zurückkehren musste, versuchte er mit drei jungen Männern (Max Thurian, Pierre Souverain und Daniel de Montmollin, spätere Brüder der Communauté de Taizé) nach dieser «Regel» in einer Genfer Mietwohnung ein offenes Gemeinschaftsleben zu führen. 1944 kehrten sie zu viert nach Taizé zurück und beherbergten dort deutsche Kriegsgefangene und mit Hilfe von Frère Rogers Schwester Geneviève zahlreiche Waisenkinder. Erst nach einigen Jahren wurde klar, dass sich eine monastische Gemeinschaft in Taizé gebildet hatte (jährliche Erneuerung des Engagements). Am Osterfest 1949 legten die ersten sieben Brüder ihr Lebensengagement ab: Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit, Annahme der durch den Prior getroffenen Entscheidungen.

Die Dynamik des Vorläufigen

Frère Roger staunte bis ins hohe Alter darüber, was im Lauf der Jahrzehnte aus der Communauté de Taizé geworden war. Heute gehören zu der Gemeinschaft über hundert Brüder aus mehr als fünfundzwanzig Ländern, Katholiken und Mitglieder aus verschiedenen evangelischen Kirchen.¹³ Jedes Jahr kommen zehntausende Menschen aus aller Welt und auch zahlreiche Kirchenvertreter zu den wöchentlich stattfindenden Treffen nach Taizé. Zusammen mit den Jugendlichen geht von Taizé ein «Pilgerweg des Vertrauens» mit kleineren und größeren Treffen in der ganzen Welt aus. Dabei war es stets die Verbindung von spiritueller Erfahrung und schöpferischer Zuwendung zur Welt, die die gemeinsame Suche prägte. Schon seit den fünfziger Jahren leben immer einige Brüder in kleinen Fraternitäten auf anderen Kontinenten, um in Elendsvierteln das Leben der Menschen am Rande der Gesellschaft zu teilen.¹⁴ In den Tagebüchern von Frère Roger begegnet dem Leser ein Mensch, der im ständigen Hinhören auf die Fragen der Menschen und durch zahlreiche Reisen und Aufenthalte bei den Ärmsten der Armen niemals danach suchte, sich in einem einmal eingerichteten Zustand von Gemeinschaftsleben einzurichten, sondern von einer beständigen Sehnsucht nach Gemeinschaft mit allen Menschen geführt wurde, um ein «Bruder» aller zu sein.¹⁵

«Die Dynamik des Vorläufigen»¹⁶ hielt die Communauté de Taizé in einem Zustand der dauernden Neugründung, der es ihr ermöglichte, stets auf die sich ändernden Voraussetzungen in Gesellschaft und Kirche zu reagieren.¹⁷ Dies ließe sich zeigen am Bau der «Kirche der Versöhnung» im Jahr 1962, an der Teilnahme von Frère Roger und Frère Max am Zweiten Vatikanischen Konzil, am «Konzil der Jugend» in den siebziger Jahren, an den Besuchen von Brüdern in osteuropäischen Ländern, die bereits seit 1962 stattfanden, an den zahlreichen Preisen und Auszeichnungen, die Frère Roger erhalten hat, an seiner Freundschaft mit Papst Johannes XXIII., Mutter Teresa und vielen anderen – detailliert nachzulesen in ausführlichen Monographien.¹⁸

Ausweiten...

Es sind fünf Jahre seit Frère Rogers Tod vergangen, aber sein Erbe ist weiter lebendig. Die Communauté de Taizé und ihr neuer Prior Frère Alois sind weiter auf der Suche, Gemeinschaft «auszuweiten»¹⁹ und neue Wege der Versöhnung unter den Menschen zu gehen. «Frère Rogers Samenkorn ist in die Erde gefallen. Die Brüder können es nicht ängstlich bewahren, sie werden sich ebenfalls aussäen, wie es ihr Gründer tat.»²⁰ Der gewaltsame Tod von Frère Roger hinterließ eine große Leere, aber die Brüder in Taizé und in den Fraternitäten auf anderen Kontinenten gehen in Dankbarkeit für sein Leben auf dem Weg des Vertrauens, den ihr Gründer begonnen hat, weiter.²¹ Neben den wöchentlichen Jugendtreffen in Taizé und den Europäischen Jugendtreffen in einer europäischen Großstadt am Ende eines jeden Jahres fanden in den vergangenen Jahren zahlreiche Jugendtreffen auf anderen Kontinenten statt: Kalkutta/Indien (2006), Cochabamba/Bolivien (2007), Nairobi/Kenia (2008) und Manila/Philippinen (2010). Die Brüder machen weiterhin viele Reisen und stehen im Dialog mit Menschen in der ganzen Welt; seit einigen

Monaten gibt es eine neue Fraternität in Nairobi. In China konnte eine Million Bibeln gedruckt und unter Christen verteilt werden; in diesem Jahr berichtet Frère Alois in seinem Jahresbrief von den dort lebenden Menschen, die er im vergangenen Jahr mit einigen Brüdern besucht hat. So steht der Name von Taizé in der ganzen Welt für Gemeinschaft, Versöhnung und hoffnungsvolle Zukunft der Kirche.

Oh, Taizé, dieser kleine Frühling!

«Oh, Taizé, dieser kleine Frühling!»²², begrüßte Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Taizé im Oktober 1986 die Brüder der Gemeinschaft. Die Communauté ist für das Vertrauen bekannt, das sie hoffnungsvoll auf die Jugendlichen setzt, die in großer Zahl nach Taizé und zu den interkontinentalen Jugendtreffen kommen. Der «Pilgerweg des Vertrauens auf der Erde» ist keine organisierte Bewegung, sondern eine gemeinsame Suche nach den Quellen des Glaubens, die Jugendliche dazu ermutigen will, zu Hause, in Schule oder Universität, am Arbeitsplatz und in der Kirchengemeinde zu Trägern des Friedens und der Versöhnung zu werden. Die Brüder wollen keine «Meister des geistlichen Lebens» sein und beanspruchen nicht, ein Beispiel oder Vorbild für andere darzustellen. Als «Gleichnis der Gemeinschaft» wollen sie auf das verweisen, was ihre Gemeinschaft zutiefst ausmacht: Christus, der im Geheimnis der Gemeinschaft, die sein Leib, die Kirche, ist, in Fülle wohnt.²³ Sie wollen die Jugendlichen nicht an Taizé binden, sondern ihnen helfen, die eigene Heimatgemeinde als Ort zu entdecken, an dem sie ihre schöpferischen Gaben einsetzen können.

Es wird oft die Frage gestellt, warum so viele Jugendliche nach Taizé kommen, aber in weiten Gegenden der Welt immer weniger oder gar nicht mehr am Leben der Kirchen teilnehmen. Vielleicht liegt die Antwort darin, dass die Jugendlichen in Taizé einen Ort finden, an dem für sie durch das Leben der Brüder ein «Gleichnis der Gemeinschaft» erfahrbar wird, an dem ihnen aber vor allen Dingen das vorbehaltlose Vertrauen entgegengebracht wird, selbst ein «Gleichnis der Gemeinschaft» leben zu können.²⁴ Wenn sich in Taizé drei Mal am Tag beim gemeinsamen Gebet Tausende von Menschen aus aller Welt um das Wort Gottes versammeln, singen, beten und schweigen, wird der «Christus, der Gemeinschaft ist» erfahrbar.²⁵ Es mag erstaunen, dass es in Taizé, aber auch bei den großen interkontinentalen Jugendtreffen keine bezahlten Angestellten gibt, sondern das gemeinsame Leben allein durch die Beteiligung aller funktioniert. Die Brüder vertrauen jungen Frauen und Männern, die für eine längere Zeit in Taizé mitleben, einzelne Aufgabenbereiche an; diese wiederum vertrauen jede Woche Jugendlichen aus aller Welt, die für eine Woche nach Taizé kommen, um gemeinsam mit ihnen die Zubereitung der Mahlzeiten, den Empfang der Gäste und alle anfallenden praktischen Aufgaben zu bewältigen. Die interkontinentalen Jugendtreffen werden mit den Kirchengemeinden, die nach Gastfamilien suchen, vor Ort vorbereitet. Immer wieder ist die erstaunliche Erfahrung, wie in Gemeinschaft aus ganz wenigem ganz viel entstehen kann. In Bibeinführungen denken die Jugendlichen gemeinsam mit einem Bruder über einzelne Bibelstellen und deren Bedeutung für das eigene Leben nach. In den Gesprächsgruppen geht es immer wieder um die Frage, wie jeder in seinem eigenen Lebensumfeld zu einem Träger des Vertrauens und Friedens werden kann; bei den

interkontinentalen Jugendtreffen werden solche konkreten «Orte der Hoffnung» besucht.

Das «Gleichnis der Gemeinschaft», das in Taizé und an so vielen Orten in der Welt sichtbar wird, ist ein Zeichen der Hoffnung dafür, dass es in allen Ländern erfinderische und schöpferische Jugendliche gibt, die Kirche und Gesellschaft gestalten wollen. Es ist ein ganz konkretes Zeichen der Versöhnung, wenn junge Chilenen am Ende des Treffens in Cochabamba im Jahr 2007 einen offenen Brief mit einer Bitte um Verzeihung für die zurückliegenden Konflikte an die Bolivianer schreiben und in diesem Jahr selbst zu einem Jugendtreffen in Santiago einladen. Es ist ein konkretes Zeichen weltweiter Gebetsgemeinschaft, wenn in diesem Jahr die Brüder von Taizé die Bitte eines jungen Haitianers im Anschluss an das schwere Erdbeben am 12. Januar 2010 aufnehmen und gemeinsam mit zahlreichen Menschen auf der ganzen Welt am 12. eines jeden Monats für die Menschen in Haiti beten.

Gemeinschaft ist einer der schönsten Namen der Kirche

Für Frère Roger war «Gemeinschaft» einer der schönsten Namen der Kirche. «Wenn die Gemeinschaft der Christen Leben ist und nicht Theorie, wird sie zum Strahl der Hoffnung. Mehr noch: kann sie die unerlässlichen Bemühungen um den Weltfrieden mittragen.»²⁶ Frère Roger hat sein Leben für die Suche nach dieser Gemeinschaft hingegeben, er gehört zu den großen Glaubenszeugen unserer Zeit. Es ist ein «Gesetz» der Kirchengeschichte, dass Menschen von einem authentischen Lebenszeugnis angezogen werden. In Taizé finden die Jugendlichen einen Ort der Gastfreundschaft und Gratuität. Dort werden sie mit ihren Fragen und ihrer Suche nach Lebensinn empfangen. Hier steht nicht eine Lehre im Vordergrund, von der sie sich vereinnahmt fühlen könnten, sondern das gelebte Zeugnis von konkreter Gemeinschaft, die sich in der ständigen Ausspannung zwischen den beiden Polen des inneren Lebens und der Solidarität mit den Menschen ereignet, um die Welt für alle bewohnbarer zu machen.

In einer Zeit, in der angesichts aktueller kirchlicher Entwicklungen Defaitismus und Resignation aufkommen können, ist Taizé eine der prophetischen Stimmen, «einer der Leitsterne, die Gottes Hand entzündet hat, um unsere Zeit zu erhellen»²⁷. Die Jugendlichen fühlen sich in Taizé von der schöpferischen Spiritualität des christlichen Glaubens angezogen und spüren, dass ihnen Vertrauen entgegengebracht wird, selbst schöpferisch zu sein. Sie sehnen sich nach einer Kirche, die neue Aufbrüche wagt, um kein Selbstzweck, sondern ein Ort der Gemeinschaft für die ganze Menschheit zu sein, den Leiden der Menschen nahe.²⁸ Was Frère Roger zu Beginn des «Konzils der Jugend» Anfang der siebziger Jahre schrieb, ist in einer Zeit, in der die Kirche in der Gesellschaft an Glaubwürdigkeit zu verlieren scheint und Menschen sich nach Authentizität sehnen, weiterhin aktuell: «Heute können sich die Christen nicht der Nachhut der Menschheit anschließen. Sie können sich keine nutzlosen Kämpfe leisten, in denen sie sich selbst festfahren. Wo darum gekämpft wird, den Stimmen der Verborgenen Gehör zu verschaffen und auf die Menschen aufmerksam zu werden, auf die niemand hört, ist der Platz der Christen in den ersten Reihen, im Kampf für die Befreiung aller Menschen. (...) Der Kampf für die Menschen und an deren Seite findet seine Quellen in einem anderen Kampf, der

immer stärker in ihrem Innern geschieht, dort, wo kein Mensch dem anderen gleicht. Dort, wo wir am Tor zur Kontemplation stehen.»²⁹

Das «Gleichnis der Gemeinschaft» der Communauté de Taizé und das Lebenszeugnis zahlreicher Frauen und Männer, Jugendlicher und Kinder in der ganzen Welt zeigen hoffnungsvoll, dass Neuanfänge und Aufbrüche möglich sind. Wenn der Einzelne es wagt, das Werk des Friedens im eigenen Herzen zu beginnen und nach immer neuen Aufbrüchen der Versöhnung zu suchen, kann Gemeinschaft entstehen – im Vertrauen darauf, dass der Gott der Liebe jedes noch so kleine «Gleichnis der Gemeinschaft» trägt und zur Vollendung führen wird: «Der Tag wird kommen, da sich in ihm alles Geschaffene vollenden wird (...). Wenn über unsere heutigen Vorstellungen hinaus eine neue Weite der Gemeinschaft sichtbar würde, hätte auch sie immer und allein in Christus ihren Ursprung. Der Leib Christi, seine Kirche, kann immer nur weiter werden, bis er das All umfaßt.»³⁰

ANMERKUNGEN

¹ FRÈRE ROGER, *Eine Zukunft in Frieden. Jahresbrief*, Taizé 2005.

² Den Ausdruck «Christus, der Gemeinschaft ist», gebrauchte Frère Roger bereits am 5. Oktober 1986 bei der Begrüßung von Papst Johannes Paul II. in Taizé: «Die tägliche Erwartung von uns Brüdern geht dahin, daß jeder Jugendliche Christus entdeckt, nicht Christus für sich genommen, sondern Christus, der Gemeinschaft ist, der im Geheimnis der Gemeinschaft, das sein Leib, die Kirche ist, in Fülle wohnt. (...) Dem Christus, der Gemeinschaft ist nachzufolgen, ist in unserer Communauté von Taizé wie ein Feuer, das uns verbrennt. Wir würden bis ans Ende der Erde gehen, um Wege zu suchen, um zu bitten, aufzurufen, wenn nötig, zu flehen; niemals von außen her, sondern immer, indem wir uns im Innern jener einzigartigen Gemeinschaft halten, die die Kirche ist.» Zitiert nach FRÈRE ROGER, *Unvollendeter Brief. Jahresbrief*, Taizé 2006.

³ FRÈRE ROGER, *Kampf und Kontemplation. Auf der Suche nach Gemeinschaft mit allen*, Freiburg i. Br. 1974.

⁴ FRÈRE ROGER, *Die Quellen von Taizé. Gott will, dass wir glücklich sind*, Taizé 2001, 91.

⁵ Das «Gründungsdatum» der Communauté de Taizé ist nicht exakt bestimmbar. Im vergangenen Jahr sind mit Blick auf das Lebensengagement der ersten sieben Brüder am Osterfest 1949 zahlreiche Artikel zum «60. Geburtstag» der Gemeinschaft geschrieben worden. Frère Roger selbst hatte im Jahr 1959 noch das Jahr 1942 als Gründungsjahr benannt, in dem sich ihm die ersten jungen Männer angeschlossen hatten. Im Jahr 1965 spricht die Communauté de Taizé von ihrem 25-jährigen Bestehen, so dass das Jahr 1940 als Beginn des Abenteuers der Gründung der Gemeinschaft gelten kann.

⁶ FRÈRE ROGER, *Gott kann nur lieben. Erfahrungen und Begegnungen*, Freiburg i. Br. 2002, 32.

⁷ AMBROSIOUS VON MAILAND, *Traité sur l'Évangile de Luc, V, 58*. Zitiert nach FRÈRE ROGER, *Gott kann nur lieben* (s. Anm. 6), 12.

⁸ Vgl. FRÈRE ALOIS, *Güte des Menschen, Widerschein der Güte Gottes*, in: Walter Kardinal KASPER – FRÈRE ALOIS, *Frère Roger, Gründer von Taizé. Zwei Betrachtungen zu seinem Leben*. Taizé 2009, 12–24, hier 15–16.

⁹ In einer Tagebucheintragung schreibt Frère Roger von einem bestimmten Moment in seiner Jugend, in dem er eine Lebensentscheidung traf: «In meiner Jugend – zu einer Zeit also, da Europa von so vielen Spaltungen zerrissen war – ließ mir eine Frage keine Ruhe: Warum diese Gegensätze, diese unwiderruflichen Urteile unter den Menschen, ja sogar unter den Christen? Und ich fragte mich: Gibt es auf unserer Erde einen Weg, auf dem man dahin gelangt, beim anderen alles zu

verstehen? (...) Ich sagte mir: Wenn es diesen Weg gibt, dann fange bei dir selber an und mache es dir, dir selber, zur Aufgabe, bei jedem Menschen alles zu verstehen.» FRÈRE ROGER, *Einer Liebe Staunen. Tagebuchaufzeichnungen*, Freiburg i. Br. 21981, 11.

¹⁰ FRÈRE ROGER, *Aufbruch ins Ungeahnte*, Freiburg i. Br. 41979.

¹¹ Frère Roger erzählte oft, dass das Lebenszeugnis seiner Großmutter mütterlicherseits für ihn eine Art Schlüssel zur ökumenischen Berufung gewesen ist: «Ihr Lebenszeugnis prägte mich bereits in jungen Jahren, und nach ihr fand ich meine Identität als Christ darin, in mir den Glauben meiner Ursprünge mit dem Geheimnis des katholischen Glaubens zu versöhnen, ohne mit irgend jemandem zu brechen.» FRÈRE ROGER, Gott kann nur lieben (s. Anm. 6), 71-72.

¹² FRÈRE ROGER, Gott kann nur lieben (s. Anm. 6), 13.

¹³ Der Eintritt des ersten katholischen Bruders im Jahre 1969, der durch die Zustimmung des Pariser Erzbischofs Marty möglich wurde, markiert eine wichtige Etappe in der Geschichte der Communauté de Taizé. Am 27. November 1969 notiert Frère Roger in seinem Tagebuch: «Ich komme immer mehr zu der Überzeugung, daß unsere Communauté nur weiterbestehen kann, wenn sie eine Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom vorwegnimmt, ohne dabei die geistlichen Familien zu verleugnen, aus denen sie stammt.» FRÈRE ROGER, *Ein Fest ohne Ende. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend*, Freiburg i. Br. 1972, 85.

¹⁴ In diesem Zusammenhang sei auf den einfachen Lebensstil der Communauté de Taizé hingewiesen. Die Brüder verdienen ihren Lebensunterhalt durch ihre eigene Arbeit und nehmen keine persönlichen Erbschaften an. Spenden gehen ausschließlich an die «Operation Hoffnung», mit der zahlreiche Projekte weltweit unterstützt werden.

¹⁵ Frère Roger wollte auf Titel und äußere Erkennungsmerkmale verzichten. Auch wenn in der Regel von 1952/53 vom «Prior» die Rede ist, äußerte Frère Roger schon damals den Wunsch, innerhalb der Gemeinschaft niemals mit diesem Titel angeredet zu werden, sondern als Bruder (die übliche Anrede war «Notre Frère», unser Bruder) ein «Diener der Gemeinschaft» zu sein. Es war Mutter Teresa, die ihn dazu bewegte, dass weiße Gewand auch außerhalb der Gebetszeiten zu tragen. «Der Diener der Gemeinschaft steht mitten in der Communauté und setzt sich dafür ein, daß seine Brüder darauf bedacht sind, alle zusammen ein Gleichnis der Gemeinschaft zu verwirklichen.» FRÈRE ROGER, Die Quellen von Taizé (s. Anm. 4), 68.

¹⁶ FRÈRE ROGER, *Die Dynamik des Vorläufigen*, Gütersloh 1967.

¹⁷ Die Bedeutung der Communauté de Taizé in der geistesgeschichtlichen Situation des 20. Jahrhunderts hat der französische orthodoxe Theologe Olivier Clément mit großem Weitblick beschrieben. OLIVIER CLÉMENT, *Taizé. Einen Sinn fürs Leben finden*, Freiburg i. Br. 22000.

¹⁸ An dieser Stelle sei auf die zuletzt erschienene Veröffentlichung von Yves Chiron verwiesen. YVES CHIRON, *Frère Roger. Gründer von Taizé. Eine Biographie*, Regensburg 2009.

¹⁹ Am Nachmittag seines Todestages diktierte Frère Roger einem Bruder noch folgende Worte: «In dem Maße, in dem unsere Communauté in der Menschheitsfamilie Möglichkeiten schafft, ... auszuweiten...». Hier brach er ab, denn er war zu müde, um den Satz zu beenden. Zitiert nach FRÈRE ROGER, Unvollendeter Brief (s. Anm. 2).

²⁰ So antwortete ein deutscher Bruder auf die nach Frère Rogers Tod häufig gestellte Frage, ob und wie es nun mit der Communauté de Taizé weitergehen würde. Zitiert nach Christian FELDMANN, *Frère Roger, Taizé. Gelebtes Vertrauen*, Freiburg i. Br. 2005, 75.

²¹ Vgl. FRÈRE ALOIS, *Hommage à frère Roger*, in: *Choisir d'aimer. Frère Roger de Taizé 1915-2005*, Taizé 2006, 7-10.

²² Worte von Papst Johannes Paul II. in Taizé, in: FRÈRE ROGER, Die Quellen von Taizé (s. Anm. 4), 97-103, hier 99-100. Mit diesen Worten hatte bereits Papst Johannes XXIII., den eine tiefe Freundschaft mit Frère Roger verband, Taizé bezeichnet.

²³ Vgl. FRÈRE ROGER, Unvollendeter Brief (s. Anm. 2).

²⁴ Frère Roger hatte ein tiefes Vertrauen in die schöpferische Intuition der jungen Menschen und wusste, dass Zukunft und Jugend zusammengehören: «Bis ans Ende der Welt, ja wenn nötig, bis an die Grenzen der Erde würde ich gehen, um mein Vertrauen in die neue Generation, mein Vertrauen in die Jugend immer wieder hinausrufen, wieder und wieder.» FRÈRE ROGER, *Aufbruch ins Ungeahnte* (s. Anm. 10), 17.

²⁵ Frère Roger betonte stets, dass im Gebet die Quelle vom «Gleichnis der Gemeinschaft» liegt, das die Communauté de Taizé zu leben versucht. «Das Gebet befreit nicht davon, sich um die Dinge der Welt zu kümmern. Im Gegenteil, nichts ist verantwortlicher als zu beten: Je mehr man ganz einfach und bescheiden betet, desto mehr sieht man sich veranlaßt, zu lieben und es mit seinem Leben zum Ausdruck zu bringen.» FRÈRE ROGER, *Eine Zukunft in Frieden* (s. Anm. 1). In Taizé verdeutlichen ganz besonders die Fürbitten im Abendgebet die Gemeinschaft mit allen Menschen, wenn die letzte Fürbitte für ein konkretes Land und einzelne dort lebende Personen formuliert wird. Zum Gebet in Taizé sei auf einen Artikel eines Bruders der Communauté verwiesen: FRÈRE RICHARD, *Das gemeinsame Gebet in Taizé. Ein Erfahrungsbericht*, in: IKaZ Communio 37 (2008) 616–624.

²⁶ FRÈRE ROGER, *Eine Ahnung von Glück. Erfahrungen und Begegnungen*, Freiburg i. Br. 2006, 79.

²⁷ Yves CONGAR: Taizé est devenu «l'un des phares que la main de Dieu a allumés pour éclairer notre temps» (Übersetzung von der Autorin). Zitiert nach *Taizé, au vif de l'espérance*, Paris 2002, Klappentext.

²⁸ Vgl. FRÈRE ROGER, Gott kann nur lieben (s. Anm. 6), 69–70. Auf dem «Konzil der Jugend» formulierten Jugendliche aus der ganzen Welt in einem «Brief an das Volk Gottes» eine Vision von Kirche, die auch heute aktuell ist: «Kirche, was sagst Du von deiner Zukunft? Wirst Du auf Mittel der Macht verzichten? Wirst du die Privilegien aufgeben und dich weigern, Kapital anzulegen? Wirst du endlich «die universelle Gemeinschaft werden, die mit allen ohne Unterschied teil», endlich eine versöhnte Gemeinschaft, ein Ort der Gemeinschaft und der Freundschaft für die gesamte Menschheit? (...) Da wir zu diesem Volk dazugehören, wissen wir, daß wir nichts Weitgehendes von anderen verlangen können, wenn wir nicht selbst alles für das Ganze riskieren.» Konzil der Jugend, *Erster Brief an das Volk Gottes*, in: *Taizé und das Konzil der Jugend. Vom ersten zum zweiten Brief an das Volk Gottes*, Freiburg i. Br. 1975, 76–78, hier 77–78.

²⁹ FRÈRE ROGER, Kampf und Kontemplation (s. Anm. 3), 9.

³⁰ FRÈRE ROGER, Kampf und Kontemplation (s. Anm. 3), 126.

«VON FROMMEN ATHEISTEN UND ANDEREN GOTTSUCHERN»

*Vermischte Bemerkungen
von Jan-Heiner Tück*

Wie Gläubige über ihren Glauben nicht verfügen, sondern immer auch Anfechtungen ausgesetzt sind – das postum veröffentlichte Tagebuch der Mutter Teresa ist ein beredtes Zeugnis solcher Gottesverdunkelung¹ –, so kennt auch der, der glaubt, nicht mehr glauben zu können, wenn er ehrlich ist, Situationen, in denen er an seinen Gotteszweifeln zu zweifeln beginnt. Der Un- oder Halbglaube wird für einen Augenblick lang brüchig. Mag es unverhofftes Glück, ein ästhetisches Erlebnis oder die Erleichterung sein, nur knapp einem schweren Unfall entronnen zu sein: Auch der Glaube an den Unglauben ist vor Zweifeln und Anfechtungen nicht sicher.

Es gibt Leerstellen, die sich auftun, wenn Gott als Adressat menschlicher Selbstverständigung wegbriecht. Die drückende Last, versagt zu haben, an wen soll man sich wenden? «Er hat niemanden, den er um Gnade bitten könnte. Der stolze Glaubenslose! Er kann vor niemand niederknien. Sein Kreuz.»² Oder unerwartetes Glück – an wen soll man den Dank richten? «Das Schwerste für den, der an Gott nicht glaubt: dass er niemanden hat, dem er danken kann.»³ Oder die Klage über das himmelschreiende Unrecht in der Welt? Verhält sie im Nichts, wenn keine Instanz da ist, die man anrufen kann?

Ob der Glaube an Gott einem menschlichen Bedürfnis entspringt, ist zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen strittig. Wie der Nichtgläubige den Glauben an Gott nicht widerlegen kann, sollte der Gläubige die Motive für den Unglauben nicht einfach beiseite schieben. Der fromme Atheist hat Gründe für sein Nicht-mehrglaubenkönnen. Nicht selten weiß er um das, was er mit dem Glauben verloren hat. «Der fromme Atheist ist einer, der daran leidet – und an nichts mehr leidet als daran –, Gott nicht existieren lassen zu können»⁴ (Hans Blumenberg) – «Wenn es Gott gäbe, wäre ich gottgläubig.»⁵ (Imre Kertesz) Es wäre unklug, wenn Theologen auf solche Äußerungen mit Pawlowschen Abwehrreflexen reagierten.

Den neuerdings wieder forsch auftrumpfenden «neuen Atheisten» wäre eine skeptischere Haltung gegenüber der eigenen Gottesskepsis zu wünschen. Nicht nur Gläubige müssen durch das Purgatorium atheistischer Rückfragen hindurch; auch der Atheist sieht sein Credo der Rückfrage ausgesetzt, ob der Gott, den er verneint, nicht ein selbst fabriziertes Konstrukt ist.

«Natürlich konnte Nietzsche lediglich eine Attrappe, eine Maske Gottes, für tot erklären.»⁶

Wie bitte – Gott? Ich glaube doch nicht an Gott, ich bin Realist! – Aber fehlt nicht dort, wo Gott als Wirklichkeit nicht mehr wahrgenommen wird, in der Wahrnehmung der Wirklichkeit selbst etwas?

Spielarten des Nichtglaubens: Gottesbestreitung (Atheismus), Indifferenz (Agnostizismus), Gottesvergessen (Glaubensmüdigkeit).

Potenzierte Amnesie: das Vergessen, Gott vergessen zu haben.

Nicht zu vergessen die Zeugen, die hätten reden sollen, aber geschwiegen haben.

«Das Versteckspiel: Rabbi Baruchs Enkel, der Knabe Jechiel, spielte einst mit einem andern Knaben Verstecken. Er verbarg sich gut und wartete, dass ihn sein Gefährte suche. Als er lange gewartet hatte, kam er aus dem Versteck, aber der andere war nirgends zu sehen. Nun merkte Jechiel, dass jener ihn von Anfang an nicht gesucht hatte. Darüber musste er weinen, kam weinend in die Stube seines Großvaters gelaufen und beklagte sich über den bösen Spielgenossen. Da flossen Rabbi Baruch die Augen über, und er sagte: ‚So spricht Gott auch: Ich verberge mich, aber keiner will mich suchen.‘»⁷

Der getaufte Bürger will sonntags ausschlafen und nicht gestört werden. Als bräuchte er keine Weckzeichen, die ihn aus seiner Glaubensmüdigkeit herausrufen. Wie das Glockengeläut daran erinnert, dass Gott uns nicht vergessen hat, so ist der Kirchturm im Häusermeer unserer Städte ein Fingerzeig über die Welt hinaus.

«Wer heutzutage noch Wunder braucht, um zu glauben, ist selbst so etwas wie ein großes Wunder, weil er in einer gläubig gewordenen Welt ungläubig geblieben ist.» Dieser Satz, der sich in Augustinus' Spätwerk *De civitate Dei* (XII, 8) findet und die enorme Erfolgsgeschichte des antiken Christentums im Rücken hat, ließe sich unter Bedingungen der durch Aufklärung und Religionskritik hindurchgegangenen Spätmoderne beinahe umkehren: Wer heutzutage noch an Gott glaubt, ist selbst so etwas wie ein Wunder, weil er in einer glaubensmüde gewordenen Welt gläubig geblieben ist.

Solange Gläubige und Ungläubige um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gottesglaubens ringen, sind sie von letzten Fragen umgetrieben, für die der religiöse Indifferentismus und seine Zwillingschwester, die neopagane Verblödung, allenfalls ein Achselzucken übrig haben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. MUTTER TERESA, *Komm, sei mein Licht*, hg. u. kommentiert von B. Kolodiejchuk MC, Düsseldorf 2007.

² ELIAS CANETTI, *Das Geheimplatz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985*, München 1987, 126.

³ ELIAS CANETTI, *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen*, München 1992, 64.

⁴ HANS BLUMENBERG, *Notizen zum Atheismus*, in: *Neue Rundschau* 118 (2007) 154-160, hier 160.

⁵ IMRE KERTESZ, *Dossier K. Eine Ermittlung*, Hamburg 2006, 220.

⁶ BOTHO STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München-Wien 2004, 75.

⁷ MARTIN BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich o.J., 191.